ELEMENTI
DI FILOSOFIA
Tomo Terzo

Contiene gli elementi

DELL'

IDEOLOGIA

DI

PASQUALE GALLUPPI

DI TROPEA

MESSINA
1824.

Presso Giuseppe Pappalardo

NOTA DELL' ERRATA

ERRORI	*CORREZIONI*
p. 6 lin. 22 vedreste	vedrete
p. 14 lin. 22 e che perciò i materiali delle nostre idee	e che perciò i materiali, o le condizioni delle nostre idee
p. 17 lin. 20 i materiali	i materiali, o le condizioni
p. 30 lin. 9 illazione	azione
p. 32 lin. 12 oggettivi	aggettivi
p. 39 lin. 4 i prodotti della semplice analisi	i prodotti semplici della meditazione
idem lin. 6 dall'altro	dell' altro
idem lin. 9 prodotti	prodotti composti
idem lin. 22 cioè	ciò è
p. 43 lin. 14 amanti	amante
idem lin. ultima cognizione	condizione
p. 44 lin. 6 Si	, si
id. lin. 27 propoposizioni	preposizioni
p. 55 lin. 20 falsità	verità
p. 65 lin. 17 fra di essi	uguali fra di essi
p. 66 lin. 4 dalla	alla
p. 80 lin. 6 stato	tanto
p. 112 lin. 19 a	e

ERRORI	CORREZIONI
p. 113 l. ult. identica	contigua
p. 121 lin. 10 esterne	eterne
id. lin. 13 di tutta	di lui
p. 133 lin. 17 hanno	fanno
p. 136 lin. 2 volontà	velocità
p. 170 lin. 25 esperinza	esperienza
p. 181 §. LI.	LIII.
p. 188 § LII.	LIV.
p. 200 §. LIV.	LV.
p. 204 §. LV.	LVI.
p. 205 l. 27 esistenza	esistenze
p. 208 lin. 24 e	o
p. 209 §. LVI.	LVII.
p. 210 §. LVII.	LVIII.

Tutti gli altri errori , e quelli di punteggiatura , che non son pochi li perdoni il benigno lettore all' assenza dell' Autore dal luogo della stampa .

ELEMENTI
D' IDEOLOGIA PARTICOLARE

CAPITOLO I.

Dell' origine, e generazione delle idee.

§ I. Giovanetti io ho incominciato le mie lezioni di filosofia dal farvi osservare in voi stessi il fatto del raziocinio; vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse*, e nell' *illazione*: tanto le une, che l' altra essendo giudizj, vi ho fatto osservare gli elementi del giudizio nelle idee, ed in un operazione dello spirito, che mette in rapporto due idee. Questa è stata l' analisi del raziocinio, che abbiam fatto nella logica, nè abbiamo ivi cercato come si formano queste idee, cioè questi pensieri del soggetto, e del predicato.

Ma dopo di aver terminato la logica pura, cercando di far progressi nella filosofia, ci abbiam proposto la seguente questione: *Come lo spirito forma le sue idee?*

 Aven-

Avendo veduto, che per risolverla è necessario conoscere le facoltà dello spirito, abbiamo perciò studiato la psicologia, che è la scienza del sistema di queste facoltà.

Voi già dunque conoscete il sistema delle facoltà del vostro pensiere; avete dunque le conoscenze necessarie per risolvere la questione, che vi ho proposto, vale a dire per conoscere l'origine, e la generazione delle idee.

Ma se avete il noto necessario per condurvi all'ignoto, che cercate, non siete ancora giunti allo scovrimento di quest'ignoto. La scienza che ve lo fa scovrire è appunto quella, che imprendiamo a trattare, è appunto l'*Ideologia*. *L'Ideologia è dunque la scienza dell'origine, e della generazione delle idee*.

Le due scienze, che abbiamo chiamate psicologia, ed ideologia, possono tutte e due esser comprese sotto il nome comune d'*Ideologia*; la quale potrebbe definirsi: *la scienza delle facoltà dello spirito, e delle idee*; e dividersi poi in *psicologia*, ed in *Ideologia speciale*. Queste due scienze erano prima comprese sotto il nome di *metafisica*. Potevasi ritener questo nome, ma essendosi introdotto oggi ancora quello d'*Ideologia*, mi era necessario di rendervi infor-

informati del senso di questo ultimo vocabolo, come del primo; e vi lascio in libertà di servirvi tanto dell' uno, che dell' altro. Molti moderni di fatto come *Condillac*, *La Romiguiere* ec. usano ancora il vocabolo di *metafisica*, e non mai quello d' *Ideologia*. Il nome di metafisica è vetusto, e consacrato dal rispetto de' saggi di tutti i secoli.

§ II. Giovanetti studiosi, fermatevi un momento, a contemplare l' eccellenza del metodo, che nelle nostre lezioni seguiamo. Noi siamo già giunti alla terza parte della filosofia; ed intanto non facciamo ancora altra cosa, se non che l' analisi del primo fatto, che nel principio della logica vi feci osservare. Io vi feci passare dalla logica pura alla psicologia nello stesso modo con cui salendo una scala, voi passate gradatamente da uno scalino ad un altro: nello stesso modo vi fo passare dalla psicologia all' Ideologia.

Ora potete voi forse non essere rapiti dal piacere, che si prova, osservando l' ordine, con cui si legano le diverse scienze della filosofia? Rendetevi abituale il metodo di passare gradatamente dal noto all' ignoto; e sarete così nello stato di fare rapidi progressi nelle scienze.

La

La differenza, che separa il volgo dei filosofi dal filosofo di genio, consiste nella maniera, ond' eglino considerano le conoscenze: l'ultimo prova il bisogno imperioso di sapere il *come* delle conoscenze: fintantochè non le ha veduto formarsi sotto gli occhi del suo spirito, egli crede ignorarle; il primo si contenta delle conoscenze tali quali se gli presentano. Si dice comunemente, che il metodo analitico sia il metodo degli inventori; ma se gl' inventori son superiori al volgo de' dotti, perchè non seguire il metodo, che, reso abituale, può rendere i giovani inventori?

§ III. Fermatevi ancora, e gettate uno sguardo esteso, e rapido sulla scienza, che studiate. Voi avete studiato il sistema delle facoltà dello spirito, il che vale quanto dire, che avete conosciuto quali sono le prime facoltà intellettuali, come le altre si seguono; e come tutte insieme formano quel sistema ammirabile di facoltà, da cui si producono tutte le nostre conoscenze. Voi avete conosciuto che la sensibilità esterna, ed interna ci presenta i dati su de' quali dee spiegarsi l'attività dello spirito: che il sapientissimo Autore della Natura avendo reso l'uomo capace di piacere, e di dolore, ha posto in ciò il germe, da cui si sviluppa

per

per mezzo dell' azione dello spirito, l'arbore delle nostre conoscenze: tosto che l'uomo prova il piacere, ed il dolore, egli desidera: tosto che desidera, opera, cioè vuole: a questo atto della volontà segue un principio di analisi. Le percezioni sensibili accompagnate da qualche atto di analisi si riproducono, e l'immaginazione nasce. Questa segue la legge dell' associazione delle idee; e quest' associazione può riguardarsi come una sintesi necessaria, o come il motivo, che determina lo spirito alla comparazione. Dopo di ciò hanno luogo nuovi atti di analisi, e la sintesi volontaria si sviluppa, il che vale quanto dire, che nasce la meditazione.

Voi dunque conoscete già, che l'ordine cronologico dell' esercizio delle nostre facoltà spirituali è il seguente: 1. sensibilità e coscienza; 2. desiderio; 3. volontà; 4. analisi; 5. immaginazione; 6. meditazione.

Chiamando *pensiere* ogni modificazione dello spirito, della quale si ha coscienza; le facoltà delle quali vi ho parlato possono chiamarsi le facoltà del pensiere. Ora il complesso di tutti i pensieri degli uomini costituisce ciò che noi chiamiamo *mondo morale*. La filosofia, che trattiamo vi fa dunque risalire all' origine del mondo morale,

rale, e ve ne fa conoscere la formazione. Potreste voi forse non esser colpiti dalla dignità di questa scienza? Potreste essere indifferenti allo studio di essa? Che cosa son mai quelle magnifiche città, che formano l'ammirazione de' viaggatori? Che cosa è mai quel maestoso teatro, che forma l'incantesimo degli occhi, e dell'udito? Che cosa è mai quella nave orgogliosa, che, dominando l'oceano, trasporta altrove i prodotti di un suolo, e crea per l'uomo de' nuovi piaceri? Tutte queste opere ammirabili sono appunto, giovanetti, l'effetto di quelle facoltà dello spirito, di cui voi già conoscete il sistema. E si può forse essere rapito dal piacere, che destano queste opere umane, e non sentire il bisogno di conoscere il sistema di quelle facoltà, che è il principio di opere cotanto stupende? Rientrando nella solitudine del vostro intendimento, facendo l'analisi delle facoltà intellettuali, e quella delle idee, che sono i loro prodotti, voi vedreste nascere tutte le verità, e tutti gli errori; tutte le arti, e tutte le scienze. Allora, che tratteremo della filosofia morale, vedremo l'origine, e la generazione di tutte le passioni; di tutte le virtù, e di tutti i vizj. Un piacere il più vivo potrebbe forse non accompagnare i nostri studj?

Voi

Voi avrete più volte inteso parlar con disprezzo della metafisica. Ma se questa è la scienza del sistema delle facoltà dello spirito, e di quello delle idee; voi compiangerete la cecità di coloro che disprezzano la metafisica, e riguarderete questa come la *scienza delle scienze*.

§ IV. Noi dobbiamo dunque cercare l' origine, e la generazione delle nostre idee. Per far ciò io ritorno a quello che delle idee mi è noto nella logica, ed alla cognizione, che del sistema delle facoltà dello spirito, ho acquistato nella psicologia: è appunto ciò il noto, che dee condurmi all' ignoto della generazione delle idee.

La logica nel § 3. mi ha fatto conoscere, le idee come gli elementi del giudizio: *la neve è fredda*: le due idee della neve, e della freddezza sono gli elementi di questo giudizio; ma queste due idee essendo unite, lo spirito per poter formare il giudizio, ha dovuto dividerle; è stato necessario separare la modificazione dal soggetto: senza di ciò non si avrebbero potuto avere gli elementi per formare un giudizio; è stata dunque necessaria l'opera dell' analisi, per avere quelli due elementi del giudizio, che abbiamo chiamati *soggetto, e predicato*. Il pensiere del soggetto, e quello del predi-

cato

cato sono dunque due prodotti dell'analisi. A ciascuno di questi due pensieri si dà il nome d' *idea*; pare dunque, che l' idea possa farsi consistere in un prodotto dell' analisi. Ma osservate, che in forza della sintesi, io posso aggiungere al soggetto *la neve* il predicato di *freddezza*, ed il prodotto di questa sintesi si è l' idea della *neve fredda*. Avendo ottenuto questo prodotto, posso formare un nuovo giudizio dicendo: *la neve fredda è pesante*. Siffatto giudizio non può formarsi, se l' analisi non separa dal soggetto *la neve fredda* il peso; l'idea del peso è dunque un prodotto dell' analisi, come l' idea di neve fredda è stata un prodotto della sintesi, la quale per altro suppone sempre, come abbiam detto, un' analisi. ***L' idea è dunque un prodotto dell' analisi, o dell' analisi, e della sintesi insieme.***

Nè mi si opponga, che l' idea della neve è un prodotto della sensibilità non già dell' analisi; poichè vi richiamo alla memoria, che le sensazioni disgiunte da un grado di analisi quale che siasi, son tosto obbliate; ora quando si parla d' idee si sente parlare di alcuni pensieri permanenti, che servono all' edifizio delle nostre conoscenze; si sente parlare di quelli pensieri, che sono gli elementi del giudizio.

Nel

Nel mentre formo il giudizio: *la neve è fredda*, molte altre sensazioni hanno luogo nel mio spirito; ma il mio pensiere è diretto sulle sensazioni, che mi produce la neve; io dunque separo questo corpo bianco, che chiamo neve, da tutti gli altri oggetti, che nel medesimo tempo colpiscono i miei sensi. Allora che per la sintesi unisco alla neve la freddezza, che l' analisi vi aveva separato; il prodotto di questa sintesi è l' idea più complessa della *neve fredda*; ma questo prodotto è anche separato dal resto degli oggetti, che fanno impressione su dei miei sensi, altrimenti non sarebbe permanente; non sarebbe un elemento capace di entrare in un nuovo giudizio, come, per esempio, in questo, *la neve fredda è pesante*.

Alla domanda: *che cosa è idea?* Noi risponderemo dicendo: l' idea è un elemento del giudizio: diremo dippiù: l' idea è un prodotto, un effetto, una modificazione dello spirito, la quale ha esistenza per l' azione dell' analisi, o per l' azione combinata dell' analisi, e della sintesi insieme; il che vale quanto dire: *l' idea è un prodotto della meditazione*.

L' analisi, per produrre i suoi effetti, ha bisogno nello stato adulto del raccoglimen-

mento, della solitudine, del silenzio dei sensi. Ma nel cominciamento della vita dello spirito, in cui niuna rimembranza ha luogo, l'analisi non può operare che su le sensazioni attuali. Fra i colori, che vede un bambino, ve ne ha alcuno più piacevole; ve ne ha ancora alcuno su di cui i suoi occhi son diretti fortuitamente: tosto nasce in lui il desiderio, e la volontà di guardare: egli dirige il suo pensiere a qualche colore, e questo si separa non solamente dalle sensazioni, che gli vengono per mezzo degli altri sensi; ma dal resto de' colori, che colpiscono gli occhi: egli dirige il pensiere ad un rumore, e questo si separa dalle altre sensazioni, e dagli altri rumori: dirige il pensiere alle sensazioni del tatto, e le sensazioni di resistenza, di caldo, di freddo ec., si separano dal resto delle sensazioni, che lo modificano. Così il bambino acquista le prime idee sensibli. Ma queste idee sono sul principio particolari, e concrete, vale a dire sono idee di soggetti modificati da modificazioni particolari.

§ V. L'idea è dunque un prodotto dell'analisi, o dell'analisi, e della sintesi insieme. Ma l'analisi non opera se non che su gli oggetti presentati allo spirito dalla sensibilità, e dalla coscienza. Le idee che sono

no

no un prodotto dell' analisi son dunque tutte racchiuse nelle sensazioni, e nella coscienza. Rendiamo più semplice la nostra espressione: diamo un nome comune alle sensazioni, ed alle percezioni della coscienza, e chiamiamole tutte *sentimenti*. Le idee che l' analisi produce, son dunque tutte racchiuse nei sentimenti; e l' attività dello spirito le sviluppa. Diciamo la cosa altrimenti: *i materiali delle idee risultanti dall' analisi sono i sentimenti: la causa delle idee è l' azione dello spirito su questi sentimenti*. Il materiale di un vascello è un folto bosco, il ferro ec. la causa è il ferro, e l' azione dell' artista, che taglia il legname, e lo lavora in modo da potersene servire per la costruzione del vascello.

Le sensazioni ci presentano gli oggetti esterni, e le loro qualità; la coscienza ci presenta il *me*, e le sue modificazioni.

Lo spirito dirigendo la sua attività su gli oggetti esterni presentatigli dalla sensibilità, si forma le *idee sensibili*; dirigendola su di ciò, che immediatamente gli presenta la coscienza, si forma le idee delle facoltà del pensiere. Abbiamo provato nella psicologia, che lo spirito ha il sentimento di tutto ciò, che si passa in esso. Così non potendo egli passare dalle pure sensazioni alle

idee sensibili, che in quanto opera; dee in conseguenza avere il sentimento della sua azione, e rivolgendo la sua attività su questo sentimento interno, si forma le idee delle facoltà attive dello spirito.

Con questo mezzo abbiamo noi studiato la psicologia, ed il sistema delle facoltà intellettuali, che è l' oggetto di questa scienza. Noi abbiamo acquistato le idee di queste facoltà meditando sul sentimento, che abbiamo delle nostre azioni intellettuali.

Non basta di avere il sentimento delle nostre facoltà, per averne l' idea. Come il sentimento prodotto dall' azione degli oggetti esterni, non avrebbe potuto cambiarsi in idea sensibile, se lo spirito l' avesse provato di una maniera interamente passiva, e se la sua attività non si fosse posta in esercizio, e diretta su gli oggetti presentati dalle sensazioni; similmente il sentimento, che nasce dall' azione di queste facoltà, non potrà giammai divenire l' idea di queste facoltà, se l' attività dello spirito non si dirige su questo sentimento, per decomporlo, e ricomporlo; se lo spirito dopo di essersi lasciato trascinare al di fuori, non rientri in se stesso per interrogarsi su di ciò che egli prova, per decomporsi in un modo intellettuale, e ricomporsi; per rifare in una parola la propria intelligenza.

Tutti gli uomini hanno le idee sensibili del sole, della luna, delle stelle, di un fiume, di un monte, di un albero, del proprio corpo ec. Ma quanti pochi hanno le idee delle diverse facoltà dello spirito! Sin dai primi anni, i bisogni del corpo richiamano il nostro pensiere agli oggetti esterni; acquistiamo indi l' abitudine di non fare attenzione alle cose, che accadono in noi stessi, e che la coscienza di noi stessi ci attesta; abbiamo perciò bisogno di un travaglio penoso, e perseverante, per superar l' abitudine di cui parliamo.

§ VI. Parlando della sintesi abbiamo spiegato la sintesi ideale, ed abbiamo mostrato, che i rapporti sono semplici vedute dello spirito, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori. Si deduce da ciò, che non si possono dare *sensazioni di rapporti*. Ma i rapporti essendo alcune vedute dello spirito sono reali in lui, e sono perciò un oggetto della coscienza; quindi pare, che si possa dire, *che noi abbiamo il sentimento dei rapporti*, come diciámo di avere il sentimento del giudizio, del raziocinio, della volontà ec. Meditando su questo sentimento, pare che potremmo formarci le idee de' rapporti.

Ma se il rapporto è un' idea; per potere

tere avere il sentimento del rapporto, fa d' uopo, che quest' idea sia formata, ed abbia esistenza nello spirito. Ora si tratta di spiegare appunto l' origine di questa idea di rapporto, la quale è antecedente al sentimento del rapporto, cioè alla coscienza di quest' idea. In conseguenza non è esatto il dire, che l' idea relativa, sia racchiusa nel sentimento del rapporto, come dice l' illustre *La Romiguiere*. Eccovi alcune osservazioni su quest' oggetto: 1. I rapporti nascono dalla comparazione dello spirito; essi son dunque un prodotto della sintesi; è perciò vero quello, che abbiamo asserito di sopra cioè, *che le nostre idee sono il prodotto dell' analisi, o dell' analisi, e della sintesi insieme*. 2. Supponendo la sintesi un' analisi antecedente, e quest' analisi esercitandosi su le sensazioni, è vero ancora quello che abbiamo asserito, cioè *che le nostre idee nascono dall' azione dello spirito su i nostri sentimenti, e che perciò i materiali delle nostre idee, ed in conseguenza delle nostre conoscenze sono i sentimenti*. 3. Le idee de' rapporti avendo esistenza nel nostro spirito son sentite dalla coscienza; *esse non sortono dunque dalla sfera di attività del sentimento; esse sono nella coscienza, e perciò nel sentimento*

mento non già nell' origine, *ma nei loro risultamento*, *o immediatamente alla loro nascita*. 4. Le nostre idee sono o semplici, o complesse. Non vi ha dubbio, che per le idee complesse è necessaria l'azione della sintesi. Si cerca però: *vi sono idee semplici*, *le quali sono un prodotto della sintesi*, *e che perciò non hanno un oggetto reale a cui corrispondano?* La nostra dottrina su i rapporti ci costringe ad ammettere l' esistenza di queste idee, ed a distinguere, in conseguenza le idee semplici che sono un prodotto dell' analisi, da quelle che sono un prodotto della sintesi. Le prime sono *oggettive*: le seconde sono *soggettive*. Voi avete certamente inteso parlare della dottrina dello illustre *Locke* su l' origine delle nostre idee; conviene perciò, che ve la faccia brevemente conoscere. Essa è la seguente: » Le due sorgenti delle » nostre conoscenze sono *l' impressione* che » gli oggetti esterni fanno su de' nostri sen- » si, *e le proprie operazioni dell' anima* » *riguardo a quest' impressione*, su le » quali ella riflette, come su i veri oggetti » delle sue contemplazioni. Così la prima » capacità dell' intendimento umano consiste » in ciò, che l' anima è atta a ricevere le » impressioni che si fanno in essa, o dagli

» og-

» oggetti esterni per mezzo dei sensi, o dal-
» le sue proprie operazioni, allora che essa
» riflette su queste operazioni. È questo il
» primo passo che l'uomo fa verso la sco-
» verta delle cose quali che sieno. Su que-
» sto fondamento sono stabilite tutte le no-
» zioni, che egli avrà sempre naturalmente
» in questo mondo . . . L'anima non passa
» al di là delle idee, che la sensazione, e
» la riflessione le presentano per essere gli
» oggetti delle sue contemplazioni. Lo spi-
» rito è a questo riguardo semplicemente
» passivo, e non è in mio potere di avere,
» o di non avere questi rudimenti, e per
» dir così questi materiali di cognizioni. Vi
» sono due sorte d'idee alcune sono *sempli-*
» *ci*, alcune altre sono *composte*. Or que-
» ste idee semplici, che sono i materiali di
» tutte le nostre conoscenze, non sono sug-
» gerite all'anima, che dalle due vie, di
» cui abbiamo parlato, voglio dire dalla
» sensazione, e dalla riflessione. Allorchè
» l'intendimento ha ricevuto una volta que-
» ste idee semplici, egli ha la potenza di
» ripeterle, di compararle, di unirle insie-
» me con una varietà quasi infinita, e di
» formare per questo mezzo nuove idee com-
» plesse, secondo che lo trova a proposito (*a*).

(a) *Essai ec. liv. II. cap.* 1. *e* 2.

L'opera di *Locke* su l'intendimento umano sarà immortale; egli ha però trattato di passaggio l'analisi delle facoltà del pensiero. Riconoscendo adunque tutto il merito dell'opera del filosofo inglese, e ritenendo il fondo della sua dottrina su l'origine delle idee, ci abbiam permesso di rettificarne il linguaggio, e di presentare la dottrina stessa sotto un punto di veduta più chiaro, e scevro da qualunque ambiguità. Le idee semplici dice *Locke* hanno l'origine nella sensazione, e nella riflessione. Il vocabolo *riflessione* è ambiguo. Se per *riflessione* s'intende ciò, che noi intendiamo per *coscienza*, la proposizione è esatta, ed identica alla nostra; se il vocabolo *riflessione* significa la *meditazione*, la proposizione ha bisogno di essere corretta. Cesserà qualunque equivoco dicendosi: *I sentimenti sono i materiali delle nostre idee: la meditazione su questi sentimenti, o su gli oggetti, che questi sentimenti ci offrono, è la causa, che le fa nascere nel nostro spirito*. Inoltre non è rigorosamente esatto il dire, che i sentimenti sono i materiali di tutte le nostre idee; poichè, come abbiam osservato, vi sono idee semplici, che sono soggettive. Conveghiamo però, che tutte le idee sono acquistate.

 § VIII.

§ VIII. Mi rimane su la questione, che ci occupa, di dileguare un dubbio. Voi, mi si potrebbe obbiettare, avete detto, che ogni sensazione è di sua natura la percezione di un' esistenza esterna; avete avvertito, che prendete nello stesso senso il vocabolo *percezione* di quello, in cui prendete il vocabolo *idea*: avete detto dippiù, che la coscienza è la percezione del *me*, e delle sue modificazioni; sembra dunque, che avete confuso il sentimento con l' idea, intanto quì lo distinguete.

La risposta è facile: l' idea, che è solamente sentimento è un' idea passaggiera, e che non può servire di elemento alle nostre cognizioni; l' idea, che è un pensiero permanente, e che può servire di elemento a' nostri giudizj è un prodotto della meditazione. Con questa distinzione ogni equivoco di linguaggio è tolto. Bramando però di rendere il linguaggio più preciso, si può lasciare il vocabolo di *sentimento* a' prodotti della sensibilità e della coscienza; e quello d' *idee* a' prodotti della meditazione. Si può dare il nome di *percezione* a quell' atto della meditazione quale che siasi, che produce l' idea. Si può finalmente riferire il vocabolo d' *idea* agli oggetti estesi e quello di *nozione* agli oggetti inestesi, e dire per

esem-

esempio , l' idea dell' arbore , la nozione della virtù . Così avremo questa serie in ordine cronologico 1. sentimenti ; 2. *percezioni*, 3. *idee* , e nozioni.

Io però non mi obbligo a serbare rigorosamente questo linguaggio .

CAPI-

CAPITOLO II.

Dell' influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee.

---

§ IX. Le idee sono dunque i prodotti dell' analisi, o dell' analisi, e della sintesi insieme. Ma qui si presenta una questione: possiamo noi eseguire atti di analisi senza il soccorso de' vocaboli, e generalmente de' segni? Una siffatta questione è identica con quest' altra: possiamo noi senza il soccorso de' segni avere idee? Il vocabolo è un suono articolato; per aver de' vocaboli è necessario, che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni, che lo colpiscono, il suono, di cui parliamo; la facoltà di analisi è dunque necessaria, che sia in esercizio prima de' vocaboli tanto in colui, che parla, che in colui, che ascolta, e che vuole intendere; lo spirito per aver de' vocaboli dee dunque avere idee, egli dee *analizzare*; i vocaboli non sono dunque necessarj per eseguire atti di analisi, e d' avere idee.

Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere, che non si possano avere l' idee di un arbore, di un animale, di un sas-

sasso, senza il soccorso de' vocaboli. Un uomo, il quale non sapesse i termini di pollice, indice, medio, annulare, auricolare, con cui si chiamano le diverse dita della mano, sarebbe perciò nell' impotenza di prestare un' attenzione parziale, ad uno di questi membri del corpo umano?

I filosofi, i quali han detto che lo spirito umano non è capace d' idee astratte, nè d' idee generali senza il soccorso dei segni, o pure, che le idee astratte, e le generali non sono altra cosa, se non che i vocaboli stessi, non hanno osservato, che l' uso dei segni suppone necessariamente, che si abbiano di questi segni stessi idee, astratte, e generali. Difatto alloracche voi pronunciando il vocabolo *sole*, voi vi associate l' idea dell' astro del giorno, vi domando; non ravvisate voi forse l' istesso segno nelle diverse pronunciazioni di questo vocabolo nella bocca di ciascun individuo, che parla l' istesso linguaggio? Ora questa conoscenza suppone 1. che il suono si riguarda come distinto dal corpo, che lo emette; 2. che nelle diverse pronunciazioni de' vocaboli, lo spirito dirige il suo pensiere a ciò, che hanno d' identico queste diverse pronunciazioni, e prescinde dalle circostanze, che le rendono singolari, come per esempio

del

del tuono più alto, o più basso della voce, della pronunciazione più, o men rapida ec. Un numero prodigioso d' individui scrive il vocabolo *sole*: tutte queste scritture presentano una diversità di caratteri, e difficilmente si trova un carattere, che non si possa distinguere da ciascun altro, intanto uno, che legge questi diversi caratteri, pronuncia l' istesso suono. Lo spirito, nell' uso de' caratteri, esercita dunque atti d' analisi, e senza quest' esercizio l' uso de' caratteri non potrebbe aver esistenza: egli dirige il suo pensiere alla sola figura, prescindendo dalla qualità dell' inchiostro, e della carta, della grandezza diversa, e di alcune varietà ancora nella figura stessa; senza tutte queste astrazioni egli non potrebbe far uso dei segni.

Lo spirito ha dunque, indipendentemente da' segni, il potere di *analizzare*, e *generalizzare*. Io vi prego di leggere ciò, che vi ho detto dell' esistenza delle idee generali nello spirito nel § 34. della psicologia.

§ X. Intanto bisogna confessare, che il linguaggio fa l' analisi del pensiere, ed egli bisogna determinare con precisione come il linguaggio sia un soccorso per l' analisi.

Colui, il quale vuole comunicare altrui il

il proprio pensiere per mezzo de' segni, è obbligato egli stesso a studiarlo, ed a farne l'analisi, ed il linguaggio presenta a colui, che ascolta, successivamente i diversi elementi del pensiere, e glieli fa riunire. Così il linguaggio in colui, che parla fa *analizzare* il pensiere, perchè avendo colui che parla simultaneamente nello spirito le diverse parti di un pensiere, dee riguardarle una ad una per presentarle successivamente a colui che ascolta: quest' ultimo perciò non avrà presente tutto il pensiere, se non dopo di averne avuto successivamente presenti le parti. Presso l' individuo, che parla la decomposizione del pensiere precede il linguaggio; essa n' è l' effetto presso colui, che ascolta. Il primo *analizza* per essere inteso, il secondo ricompone per intendere.

Se adunque ci si domanderà: qual soccorso ci presenta il linguaggio per l'analisi del pensiere? Noi, rispondendo con precisione alla proposta questione diremo: 1. Il motivo, che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiere, ci obbliga ancora, antecedentemente all' espressione ad *analizzarlo*; 2. Colui il quale vuole intendere un discorso, che altri fa, è obbligato a *sintesizzare*; ma questa sintesi è posteriore al discorso, ed una sua conseguenza necessaria: essa dipende

de dall' associazione delle idee, e suppone atti di analisi.

Ciò è espresso nella seguente sentenza attribuita a S. Tomaso di Aquino: *circulus et calamus fecerunt me doctum*: *la disputa, e la penna mi hanno istruito*.

Il linguaggio rende ancora più facile l' astrazione. L' astratto non essendo affatto nella natura, l' idea astratta non può apparir sola allo spirito; essa si presenta sempre a lui circondata dalle idee, che si uniscono ad essa nell' immagine sensibile, da cui è distaccata. L' uomo astratto non ha esistenza, ed allora che lo spirito vuole studiare la spezie, egli la contempla nell' individuo. L' idea astratta non esiste sola nello spirito, essa è associata a tutte le determinazioni dell' individuo; ma essa esiste sola nell' attenzione, e nell' analisi. Ora il segno essendo legato all' idea astratta, e non già alle determinazioni particolari, da cui è essa circondata, dirige subito lo sguardo dello spirito a quest' idea: esso gli presenta immediatamente il prodotto dell' analisi.

§. XI. Alcuni filosofi con *Condillac* pretendono che il giudizio sta tutto ne' vocaboli, e che lo spirito non forma giudizj, nè potrebbe formarli, se non dopo di avere imparato, o trovato il linguaggio: questa

sta dottrina è falsa. Il verbo *è* con cui si esprime l'azione del giudizio è stato trovato, e si usa per esprimere l'atto della mente, che giudica, non già per formarlo; questo atto è nello spirito antecedentemente al vocabolo, ed indipendentemente da esso. Ma l'influenza de' vocaboli nella formazione di alcune idee complesse, merita una particolare attenzione. Noi abbiamo tutti l'idea dell'Unità, appresso risaliremo all'origine di questa idea. Noi possiamo ripetere questa idea, e così formarci le idee complesse de' diversi numeri. Ora supponghiamo, che non abbiamo alcun nome di numero, e tentiamo di calcolare co' soli vocaboli *uno* e *più*. Non possiamo fare altra cosa, se non che dire: uno più uno, più uno, più uno, più uno ec. Ora così nè io, nè voi, che ascoltate, possiamo acquistare le idee delle diverse collezioni, che costituiscono i numeri un poco grandi: non saremo certamente nel caso di avere idee del numero 1000, e del 999, e di distinguere queste idee l'una dall'altra: dopo un certo numero di volte, che abbiamo ripetuto più uno, non ci rimane, che un'idea vaga di numero; e siamo nell'impossibilità di distinguere i numeri, che nascono in seguito da questa ripetizione. Qual'è la ragione di que-

questo fatto ? Noi abbiamo due spezie di pensieri complessi, una è di quelli, che tutti intieri sono insieme presenti allo spirito, l'altra è di quelli, che lo spirito non può abbracciare con un solo sguardo, e che egli può solamente rivedere con una serie di atti successivi. Una vasta città, un ampio palagio, una armata, che occupa una vasta estensione di terreno, non possono vedersi in un colpo di occhio; è necessario percorrerli successivamente per vederli tutti intieri.

Non vi ha scienza, di cui lo spirito possa, con un pensiere attuale abbracciare tutto il complesso delle verità: chi mai in una lunga dimostrazione di una verità geometrica potrà dire di aver presenti insieme tutte le diverse proposizioni, che la compongono ? In tutti questi casi si dice, che lo spirito è in posesso dell' intiero pensiere, allora che dopo d' averlo avuto è nel caso di percorrerlo di nuovo parte a parte. Ora tutto questo procedimento del pensiere è un effetto della memoria, o per dir meglio dell' immaginazione: l'esercizio dell' immaginazione, come abbiamo detto nella psicologia, è soggetto alla legge dell' associazione delle idee; le idee si associano, quando sono distinte l'una dall'altra; ove tutto è uniforme

non

non vi ha associazione. Applichiamo l' esposta dottrina alle idee de' numeri. Supponghiamo, che lo spirito possa abbracciare con un solo sguardo cinque unità, e non più di cinque, vale a dire, che nel mentre ha l' idea dell' unità, possa ritenere ancora il sentimento di soli quattro atti di sintesi, co' quali si eseguono quattro addizioni dell' unità con se stessa; è evidente, che i numeri 100, e 99 non possono abbracciarsi con un solo sguardo; per poter dunque lo spirito avere idee distinte di questi numeri, è necessario, che ne possa percorrere successivamente i diversi elementi; e conseguentemente è necessario, che ciascun passo dell' mmaginazione possa legarsi col seguente, e che ciascuno sia distinto dall' altro. Ciò supposto, se io associo al segno 100 i segni 99 + 1, a 99, 98 + 1, a 98, 97 + 1, a 97, 96 + 1, a 96, 95 + 1, a 95, 94 + 1, e così di seguito sino a 2, a cui associo 1 + 1; io avrò parte per parte scorso tutta l' idea complessa del numero 100, e ciascuno atto di sintesi si legherà all' altro, perchè è dall' altro distinto; ora ésso n' è distinto per la diversità de' segni, difatto l' atto della sintesi 99 + 1 è distinto da quello di 98 + 1, per i due segni diversi 99, 98. Togliete questi segni, questi due atti saran-

saranno riguardati dallo spirito come identici, essi denoteranno, tutti e due, l'addizione dell'unità ad un numero vago, ad una moltitudine indeterminata; e perciò saranno incapaci di legarsi nello spirito, e di riguardarsi come due elementi prossimi del numero cento. Se dopo di aver aggiunto l'unità con se stessa sino a cento, voi vorreste replicare l'operazione dicendo 1 più un numero indeterminato, 1 più un numero indeterminato; voi non potreste giammai esser certi, di averla replicata lo stesso numero di volte di quello quando formaste il numero cento cioè 99 volte; voi dunque non aveste de' due numeri 100, e 99 idee distinte. I nomi de' numeri vi sono a ciò di un soccorso necessario: essi sono come i segnali collocati in una strada per ajutare a riconoscerla.

§ XII Senza i segni noi non potremmo dunque avere quelle idee complesse, i cui elementi sono identici. All'uso de' segni dobbiamo dunque l'aritmetica, e la scienza del calcolo. Ora le idee de' numeri entrano nella più gran parte delle conoscenze de' popoli culti. Un ministro di stato, se non avesse, queste idee, come potrebbe conoscere la situazione delle finanze della popolazione, dell'armata, della

la sua nazione, in rapporto a quella delle nazioni vicine? Senza queste idee di numeri, come si tratterrebbe il commercio, che è l' istrumento più efficace della civiltà de' popoli? L' influenza, anzi la necessità dei segni per questa specie d' idee fa conoscere, che l' uomo senza i segni arbitrarj sarebbe ancora nel principio della sua educazione morale, e che lo sviluppamento dell' intelligenza è legato essenzialmente al linguaggio; e quindi ammirerete la sapienza dell' Autore della Natura, il quale avendo destinato l' uomo a perfezionarsi incessantemente, l' ha dotato degli organi necessarj al linguaggio de' suoni articolati, ch' è il più proprio per lo sviluppamento del pensiere, e l' ha ancora dotato delle mani per rendere permanente co' caratteri alfabetici il discorso passaggiero; ma questa organizzazione è ancora in armonia colla legge dell' associazione delle idee, d' onde dipende l' efficacia del linguaggio parlato, e scritto. Adempiamo dunque la nostra augusta destinazione, cercando la verità, ed amandola.

§ XIII. Ma vediamo brevemente come il linguaggio *analizza* il pensiere. Ogni raziocinio costa necessariamente di tre giudizj: abbiamo dimostrato questa verità nella logica; ora nel momento, che lo spirito pro-

pronuncia un' illazione dee avere insieme presenti nello spirito le premesse ; il raziocinio con tutte le sue parti esiste dunque simultaneamente nello spirito ; ora nel linguaggio i tre giudizj esistono successivamente l' uno dopo l' altro ; il linguaggio fa dunque l' analisi del raziocinio . Ogni giudizio costa di un soggetto , di un predicato , e dell' illazione dello spirito , che stabilisce il rapporto fra il soggetto , ed il predicato ; ora nel momento di questa azione lo spirito dee aver presente l' idea del soggetto , e del predicato ; ed il linguaggio presenta separatamente , e successivamente tutti questi elementi del giudizio ; il linguaggio dunque *analizza* il giudizio . Il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso* , ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione* . Ogni discorso è dunque composto di proposizioni .

Alcuni logici pretendono , che le domande , i dubbj , i desiderj , le preghiere debbano escludersi dal numero delle proposizioni , poichè non contengono nè affermazione , nè negazione : ma questa opinione non è esatta . È vero , che ogni orazione , la quale non affermi , nè nieghi non è una proposizione ; ma è falso , che le domande , le preghiere , i comandi non affermino , nè

nie-

nieghino. Quando dico: »*fate ciò*, *andate là* » esprimo in effetto: io voglio, io desidero, che voi faceste ciò, che andaste là: affermo dunque del *me* un desiderio, una volontà. La stessa cosa è visibile nel modo interrogativo; » *avete voi finito? siete voi pronto?* » queste espressioni significano: *io vi domando*, *io desidero sapere*, se ec. significano dunque tanti giudizj formati su di me stesso. Ogni discorso è dunque una serie di proposizioni, ancorchè esprima le diverse affezioni del nostro spirito.

Nel giudizio sono necessarie le idee del soggetto, e del predicato, e l' azione dello spirito; i vocaboli dunque o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o l' azione dello spirito su questi oggetti, ecco il principio generale della classificazione de' vocaboli, e su cui dee poggiare la metafisica del linguaggio.

§ XIV. Gli oggetti de' nostri pensieri essendo come abbiamo detto, o soggetti, o modi di soggetti, i vocaboli istituiti a significare sì i soggetti che i modi chiamansi *nomi*; quelli che significano i soggetti chiamansi *nomi sostantivi*, come *terra*, *sole*, *corpo*. Quelli, che significano modi nel tempo stesso denotando il soggetto, a cui convengono chia-

mansi

mansi *nomi aggettivi* , come *rosso* , *bianco* , *pesante* , *sapiente* .

Ma quando per un atto di analisi si concepiscono questi modi senza riferirli ad un determinato soggetto , perchè allora in qualche maniera sussistono nell' intelletto da se soli , si esprimono ancora co' nomi sostantivi „ come *rossezza* , *bianchezza* , *saggezza* . Questa spezie di sostantivi costituisce i vocaboli propriamente chiamati i *termini astratti* .

Gli oggettivi hanno dunque due significati ; l' uno distinto , che è quello del modo , l' altro confuso , ch' è quello del soggetto ; ma quantunque più distinto sia il significato del modo , esso è però indiretto ; dove diretto è quello del soggetto tuttochè confuso . La parola *bianco* significa direttamente , ma confusamente il soggetto , e indirettamente *bianchezza* tutto che distintamente; poichè *bianco* vuol dire: *ciò* , *che ha bianchezza* . Questo *ciò* è il soggetto incognito, ma positivo , che è inviluppato nella nostra percezione primitiva di un corpo , che ci desta la sensazione di bianchezza . Vi ho fatto quest' osservazione nel § 17 della psicologia, e quì mi è tornato in acconcio di confermarvela .

Gli elementi del giudizio sono , come ab-

abbiam detto, le idee del soggetto, e del predicato; e l' azione dello spirito, che stabilisce il rapporto fra il soggetto, ed il predicato: per esprimere le idee del soggetto, e del predicato bastano i nomi sostantivi, ed aggettivi; quel vocabolo poi destinato ad esprimere l' azione dello spirito, che stabilisce il rapporto fra il soggetto, ed il predicato, chiamasi *verbo* vocabolo latino, che significa parola, come se volessimo dirlo *la parola* per eccellenza: ed è quella di fatti, senza di cui non vi potrebb' essere vera proposizione. Il verbo esprime l' azione dello spirito, che unisce il predicato al soggetto, quando è solo; esprime poi quella, che separa il predicato dal soggetto, quando è accompagnato dalla particella negativa.

Ogni proposizione dunque è di necessità, quando *analizza* esattamente il giudizio, composta di tre termini, del nome sostantivo, del nome aggettivo, e del verbo o solo, o unito colla particella negativa. *La neve* è fredda: neve è il sostantivo, fredda è l' aggettivo, è il verbo.

L' atto dello spirito, che afferma, o nega, è un atto semplice; è impossibile concepire una metà, una terza parte ec dell' affermazione, o della negazione; quindi per esprimere la semplicità dell' atto, che

nega, sarebbe stato necessario, che il verbo con una sola parola esprimesse la negazione; ma nella nostra lingua, e forse generalmente in tutte le lingue si è stimato di usare lo stesso verbo per la negazione, che per l' affermazione, aggiungendovi per distinguere la negazione dall' affermazione un altro segno.

Sarebbe un errore il credere, che il soggetto del giudizio sia espresso da' soli nomi sostantivi: molte volte l' attributo non conviene al soggetto, se non in quanto questo è modificato in un certo modo: per esprimere queste modificazioni del soggetto si adoperano gli aggettivi, i quali in conseguenza fanno parte dell' espressione del soggetto del giudizio. Così se dico: *il corpo pesante*, *non sostenuto*, *cade*: il soggetto del giudizio è espresso da queste parole: *il corpo pesante non sostenuto*; delle quali le parole *pesante*, e *sostenuto* sono aggettivi. Quindi è, che nella proposizione bisogna distinguere il *soggetto logico*, dal *soggetto grammaticale*. Il primo consiste nel complesso di tutte le parole, le quali esprimono il soggetto del giudizio; il secondo consiste nel sostantivo, a cui si riferiscono tutte le altre parole: così il vocabolo *corpo* nell' esempio rapportato costitui-

sce

sce il soggetto grammaticale. Ora è evidente, che il soggetto logico suppone il soggetto grammaticale.

L'attributo del giudizio sembra di dover essere sempre espresso dall'aggettivo, come in questa proposizione: *il sole é luminoso*. Nulladimeno molte proposizioni sembrano insinuare il contrario. *Pietro è uomo: il cane è animale: il triangolo equilatero è triangolo*: gli attributi di tutte queste proposizioni son sostantivi. Ma tutte queste proposizioni sono espressioni accorciate del giudizio, esse equivalgono alle seguenti: *Pietro è un individuo la spezie di cui è l'uomo*, o *pure*: *Pietro è compreso nella spezie degli uomini: il cane è una spezie del genere animale*; o *il cane è compreso nel genere degli animali: il triangolo equilatero è una spezie, di cui il triangolo è genere*; o *pure*: *il triangolo equilatero è compreso sotto il genere de' triangoli*.

In tutte queste proposizioni fa d'uopo distinguere *l'attributo grammaticale dall' attributo logico*. Il grammaticale consiste nell'aggettivo, a cui si riferiscono tutti gli altri vocaboli: il logico in tutti i vocaboli, che esprimono l'attributo del giudizio. Così nella proposizione rapportata: *Pie-*

Pietro è compreso nel genere degli animali ; l' aggettivo *compreso* è l' attributo grammaticale ; i vocaboli , *compreso nel genere degli animali* , esprimono l' attributo logico . Nell' attributo logico vi dee sempre essere un aggettivo , o espresso , o sottinteso . Difatto , se il giudizio consiste in un pensiere , con cui si pensa , che un oggetto è o non è di tale , o tal maniera : e se dall' altra parte niuna sostanza può affermarsi di un' altra ; segue , che l' attributo del giudizio nel pensiere dee riguardarsi sempre , come un modo , che conviene , o che non conviene al soggetto ; perciò quando il linguaggio decompone esattamente il giudizio , dee sempre nell' espressione dell' attributo farvi entrare l' aggettivo. L' aggettivo è per lo più compreso nel verbo . Il verbo *essere* , chiamato verbo *sostantivo*, è il solo vocabolo , che sia semplicemente verbo ; sia per abbreviare , sia per variare il discorso , ne sono stati inventati degli altri , che esprimono nello stesso tempo il verbo essere e l' attributo . Il dire : *Dio vede ciò , che facciamo* , *e non ignora ciò , che pensiamo* , vale lo stesso , che *Dio è veggente di ciò , che siamo facienti , e non è ignorante di ciò , che siamo pensanti* . I verbi , che esprimono ancora l' attributo ,

si

si chiamano *attributivi*, o *concreti*. Concludiamo, che l'aggettivo è sempre nel pensiere, ma non sempre nella espressione. Ma ammettendo, che nell'espressione del giudizio si adoprano sovente de' sostantivi, per denotare l'attributo, fa d'uopo sempre distinguere l'attributo logico dall'attributo grammaticale.

§ XV. Allora, che formate il seguente giudizio: *il corpo è pesante*, intendendo per *corpo* un'estensione solida il risultamento di questo giudizio si è di unire l'idea del peso a quella del corpo; ora dopo di questa unione potete continuare, come abbiamo osservato, la vostra sintesi, e dire: *il corpo pesante non sostenuto cade*, ora in questa proposizione il soggetto è un solo, ma è insieme *complesso*, essendo il prodotto di una sintesi. Similmente in questa proposizione: *Dio Onnipotente creatore del mondo visibile*, *distribuirà la ricompensa dovuta agli uomini virtuosi*; non vi sono, che un soggetto, ed un predicato, ma sì l'uno, che l'altro son complessi.

Il soggetto, e l'attributo complessi racchiudono altre proposizioni, le quali possono chiamarsi *incidenti*, e che puramente sono parti del soggetto, e dell'attributo, essendo congiunte ad esse mediante il pronome

nome relativo *che*, o il *quale*, di cui è proprio l' unire insieme molte proposizioni in modo, che ne compongano una sola. Così l' ultima proposizione rapportata in esempio può tradursi così: *Dio onnipotente, il quale è creatore del mondo visibile distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa, la quale è loro dovuta*. La proposizione, *il quale è creatore del mondo visibile*, fa parte del soggetto della proposizione intiera; e la proposizione, *la quale loro è dovuta*, fa parte dell' attributo; e tutte e due si chiamano proposizioni *incidenti*. Segue da ciò, che non bisogna confondere le proposizioni *composte* colle proposizioni *complesse*. Le prime son quelle, in cui vi ha moltitudine di soggetti, o di predicati; come: *Cicerone fu oratore, e filosofo. Cicerone, e Demostene furono i più grandi oratori dell' antichità*. Le seconde son quelle, le quali sebbene abbiano un solo soggetto, ed un solo attributo, pure l' uno di essi, o tutti e due, o il verbo medesimo, è complesso, cioè abbraccia più parole indicanti più idee. Le proposizioni *incomplesse* son poi quelle i cui termini son tutti semplici, e indicanti ciascuno una sola idea. Se io dirò: *Iddio è onnipotente*, la proposizione sarà incomplessa,

perchè altro non comprende fuori che i termini necessarj. Quando le due idee, che costituiscono il soggetto, ed il predicato del giudizio sono i prodotti della semplice analisi, e questi termini sono semplicemente affermati l'uno dall'altro, la proposizione è *semplice incomplessa*; quando poi uno de' due termini, o tutti e due esprimono i prodotti della sintesi, o pure l'affermazione riceve degli aggiunti, che la modificano, la proposizione è *semplice complessa*.

La complessione può sempre esprimersi con una proposizione incidente, e perciò può dirsi, che se il pronome relativo non è sempre espresso, vi è però in qualche maniera sempre sottinteso; perchè può esprimersi, volendosi, senza cangiare la proposizione, essendo tutt'uno il dire: *Dio onnipotente*, o *Dio, il quale è onnipotente*.

Le proposizioni incidenti sono di due sorte; alcune possono chiamarsi semplici spiegazioni, cioè quando l'aggiunta niente cangia nell'idea del termine, perchè ciò, che vi aggiunge, generalmente le conviene, e con tutta la sua estensione; come, *Iddio, il quale é onnipotente ha creato il mondo*. Le altre possono chiamarsi *determinazioni*, perchè ciò, che si aggiunge a un termine non gli conviene con tutta la sua

esten-

estensione; ma ne ristringe, e ne determina il significato, come: *gli uomini virtuosi non offendono i diritti degli altri*. Nel primo esempio può omettersi la proposizione incidente, il cui attributo conviene sempre al soggetto Dio; laddove nel secondo non può omettersi.

Se io dico: *Dio certamente esiste*: quel *certamente* modifica l' affermazione, e questa complessione può anche esprimersi con una proposizione incidente, dicendo: *E' certo, che Dio esiste*. Similmente dicendo: *io asserisco che la terra è rotonda*; *io asserisco* è una proposizione incidente, che dee far parte di qualche cosa, nella proposizione principale. Queste proposizioni son dunque complesse riguardo al verbo, cioè riguardo alla loro forma.

Di queste proposizioni complesse, ove la complessione cade sul verbo, e non sul soggetto, o su l' attributo, i filosofi hanno specialmente osservato quelle, che chiamansi *modali*, perchè l' affermazione, o la negazione vi è modificata da uno di questi quattro modi, *possibile*, *contingente*, *impossibile*, *necessario*. Così dicendosi: *è necessario, che il cerchio abbia i raggi uguali*; *è impossibile, che il cerchio abbia i raggi disuguali*; *è possibile, che*

un

un uomo viva duecentanni ; *accade* , *che anche gli uomini più accorti rimangono ingannati* ; si fanno delle proposizioni *modali*, che sono proposizioni complesse riguardo alla forma .

§ XVI. Abbiamo detto , che in questa proposizione: *Dio onnipotente* , *il quale è creatore del mondo visibile* , *distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa* , *la quale loro è dovuta* ; *il quale*, *e la quale* sono i soggetti di due proposizioni incidenti ; ora il soggetto grammaticale di una proposizione è sempre un nome sostantivo ; *il quale*, *o la quale* , o pure *che* ,. non sono nomi ; questi vocaboli fanno dunque le veci del nome, e perciò si è loro data la denominazione di *pronome* e siccome fanno l' uffizio di congiungere la proposizione incidente alla principale ; perciò questa voce *quale* , *che*, si è chiamata *pronome relativo* .

L' azione della parola nella proposizione suppone la persona , che parla , quella , a cui si parla , e ciò , di cui si parla , che è il soggetto della proposizione . Quando il soggetto grammaticale della proposizione è la persona , che parla ; il vocabolo , che l' esprime si chiama *il pronome della prima persona* . Quando è la persona , a cui si

par-

parla, il vocabolo, che l'esprime chiamasi *il pronome della seconda persona*; quando il soggetto della proposizione è diverso dalla persona che parla, e di quella a cui si parla, se esso significa l'identità di un oggetto nominato nell'atto medesimo, che ne risveglia l'idea, si chiama *il pronome della terza persona*. I pronomi delle persone prima, e seconda sono *io*, *e noi* per la prima, *tu e voi* per la seconda. I pronomi della persona terza sono *egli*, *o esso*, *e desso*, *lo stesso*, *o il medesimo*, *questi*, *o costui*, *chi*, *altri*, *altrui*, *quegli*, *colui*, *costei*, *o cotestui*, *che*, *o il quale*. Quanto a' pronomi delle persone prima, e seconda pare, che non debbàno collocarsi fra i pronomi, essendo essi veri sostantivi universali, che significano una, o più persone, che parlano, o che ascoltano. Lo stesso dee dirsi del pronome *sè*, chiamato *pronome reciproco*.

Riguardo al pronome relativo, questo ha qualche cosa di comune cogli altri pronomi della persona terza, e qualche cosa di proprio. Ciò che ha di comune si è che si pone invece del nome, e più generalmente ancora degli altri pronomi mettendosi per tutte le persone. *Io il quale son calabresè; voi che siete pugliese*; *egli che è napoletano*.

Ciò

Ciò che ha di propio si è, che come abbiam detto, la proposizione in cui esso entra può far parte del soggetto, o dell' attributo di un' altra proposizione, che si chiama principale. Sul che bisogna aggiungere a ciò, che abbiamo detto, che il pronome relativo può essere o soggetto, o parte dell' attributo della proposizione incidente: così in questa proposizione: *Iddio, che io amo, è onnipotente*. il pronome relativo *che* fa parte dell' attributo della proposizione, *che io amo*. Questa proposizione significa *io sono amante del quale*; ed i vocaboli amanti del quale esprimono l' intiero attributo.

Il relativo alcune volte perde il suo uso di pronome, e ritiene quello di congiungere una proposizione con un' altra. Così nella proposizione: *io sono persuaso, che un Dio esiste* serve a congiungere le due proposizioni: *io son persuaso, un Dio esiste*, e non fa parte nè del soggetto, nè dell' attributo di alcuna. Vi sono dunque alcuni vocaboli, i quali servono ad enunciare i rapporti di diverse proposizioni, e questi vocaboli si chiamano *congiunzioni*.

Una proposizione alle volte è opposta a quella, che la precede, alle volte ne dipende come da una cognizione necessaria,

alle

alle volte le serve di complemento. Siffatti rapporti delle proposizioni debbono essere espressi; ed i vocaboli, che gli esprimono si chiamano congiunzioni. Così dicendo: *il sole sorge su l' orizzonte*, *e le tenebre spariscono*. Si enunciano due proposizioni complete, e la parola *e*, che serve a legarle, indica, che il fenomeno della luce è prodotto dalla presenza del sole su l'orizzonte: la parola *dunque* denota la connessione fra l'illazione, e le premesse di un raziocinio. Nell' esempio rapportato di sopra la proposizione, un *Dio esiste* serve di complemento all' altra *io son* persuaso, e la parola *che* serve a denotare questo rapporto di complemento.

Siffatto rapporto è indicato pure assai spesso da una variazione nella forma del verbo. Così dicendosi: *gli uomini sarebbero felici*, *se fossero virtuosi*, la congiunzione *se* indica il rapporto di supposizione, che esiste fra le due proposizioni, e questo stesso rapporto è indicato dalla forma del verbo *sarebbero*. E queste variazioni di verbi son quelle, che diconsi *modi*.

Egli non bisogna confondere le congiunzioni colle *proposizioni*: le prime servono a denotare i rapporti delle proposizioni; le seconde i rapporti de' vocaboli, che costitui-

tuiscono la proposizione. I rapporti fra le parole, che costituiscono una proposizione possono essere indicati diversamente, alcune volte dal sito delle parole stesse. Così dicendo: *Pietro ama Paolo*. Paolo si riguarda come l'oggetto dell'amore di Pietro, e questo rapporto di oggetto dell'azione, è indicato dal sito; poichè se si dicesse *Paolo ama Pietro*, il rapporto cambierebbe, e la proposizione avrebbe un'altro senso. Alle volte questo rapporto è indicato da una diversa desinenza; così nella lingua latina dicendo *Paulus amat Petrum*, la desinenza in *um* di Petrum indica il rapporto; e perciò cambiando l' ordine de' vocaboli, questo rapporto non lascia di esservi denotato; perciò può dirsi ancora *Petrum amat Paulus*. Queste diverse desinenze de' vocaboli costituiscono *i casi* nelle lingue, che ne hanno, e le diverse persone non meno che i tempi diversi; alcune volte questi rapporti sono indicati da parole a ciò destinate, che si allogano avanti la parola che è in rapporto colla precedente. Queste parole chiamansi *preposizioni*, che significa *mettere avanti*. Così dicendo: *scrivo una lezione di filosofia*, la parola *di* è una preposizione, e serve ad indicare il rapporto di *filosofia a lezione*.

comu-

Comunemente si numerano otto parti del discorso, ossia otto spezie di parole; *nome*, *verbo*, *pronome*, *participio*, *preposizione*, *avverbio*, *congiunzione*, *interjezione*. Il participio è un aggettivo, che trae la sua origine dal verbo; così il participio *amante*, *sedente* sono aggettivi derivati dai verbi *amare*, *e sedere*. Il desiderio di abbreviare il discorso ha dato luogo agli avverbj, poichè essi denotano con un solo vocabolo ciò, che non potrebbe denotarsi, se non che per mezzo di una preposizione, e di un nome; così *saviamente* è lo stesso che *con saggezza*. Le *interjezioni*, *o interposti* equivalgono ad un' intera proposizione; così *ahi* equivale alla proposizione: *io son dolente*, *o io sento dolore*, ed esprime poi la sensazione di dolore, che uno ha, con molto maggiore energia, che nol farebbe la proposizione medesima, accostandosi la voce *ahi* ad uno di quelli gridi, che il dolore trae naturalmente da un appassionato.

Io non iscrivo un trattato di grammatica; ma ho dovuto parlare de' vocaboli, per farvi conoscere come il linguaggio fa l analisi del pensiere. Una più ampia cognizione delle diverse spezie de' vocaboli, di cui ho parlato, potete averla leggendo le grammatiche generali, che molti autori

hanno

hanno scritto. La prima si è quella composta da *Lancellotto* ed *Arnaldo*: questa opera sarà sempre un'opera luminosa, e classica nella metafisica del linguaggio, ed io non posso che raccomandarvene la lettura, a preferenza di tante altre, e particolarmente di quella del conte *Tracy*, il cui sistema sul pensiere sembrandomi falso, quello sul linguaggio mi sembra falso ancora; ma ciò non ostante si trovano nella grammatica di *Tracy* delle utili osservazioni.

Io vi soggiungo quì, che per la cognizione di ciascuna lingua è necessario di conoscere il vocabolario, e la *sintassi*; il che vale quanto dire, che bisogna conoscere il valore de' vocaboli da' quali si compone, ed i segni per denotare i diversi rapport dei vocaboli fra di essi. La conoscenza de' segni quali che sieno, i quali denotano i rapporti de' vocaboli fra di essi costituisce la *sintassi*. Così è una regola della sintassi italiana, che il vocabolo il quale denota l' oggetto dell' azione dee essere dopo il verbo attivo, cioè del verbo denotante oltre dell' affermazione un' azione; e che perciò dee dirsi: *Paolo ama Pietro*, quando Pietro è l' oggetto dell' amore di Paolo; come è una regola della sintassi latina quella che prescrive, doversi l' oggetto dell' azione mettere all' accusativo.

§ XVII.

§ XVII. Giovanetti, quando si fanno gli studj col metodo analitico, è quasi necessario di ritornare di quando in quando indietro, e di rendersi un conto esatto del cammino, che si è percorso. Ciò gioverà a farci conoscere il luogo ove ci troviamo, e come dobbiamo progredire nella scoverta della verità, che dee essere l'oggetto de' nostri studj.

Noi ci siam proposti di spiegare l'origine delle idee: abbiamo ottenuto in risultamento della nostra ricerca, che l'idee sono un prodotto della meditazione su i sentimenti. Alcuni filosofi han preteso, che i segni sono assolutamente necessarj allo esercizio degli atti della meditazione; e che questi atti sono impossibili senza i segni; il che sarebbe lo stesso di dire: che noi non possiamo avere idee senza l'uso dei segni: ciò ci ha determinato a spiegare in questo capitolo l'influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee. Questa ricerca ci ha dato i seguenti risultamenti 1. lo spirito ha, indipendentemente da' segni, il potere di eseguire atti di analisi, e di sintesi, e perciò di formarsi, indipendentemente da' vocaboli, alcune idee; 2. vi sono alcune idee, per l'acquisto delle quali è necessario il soccorso de' vocaboli, e que-

queste sono le idee complesse di quelli numeri, le cui unità costitutive non possono abbracciarsi con un solo atto dello spirito. Senza il soccorso de' vocaboli, o de' segni non potrebbe dunque avere esistenza la scienza interessante dell' aritmetica; 3. Il motivo, che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiere ci obbliga ancora antecedentemente alla espressione ad *analizzarlo*; 4. il motivo, che obbliga un uomo ad intendere un discorso, l' obbliga ancora a *sintesizzare*; ma questa sintesi è posteriore al discorso, ed una sua conseguenza necessaria; 5. il linguaggio rende più facile l' astrazione.

Dopo di aver ottenuto gli esposti risultamenti, abbiamo cercato di render sensibile, come nelle lingue parlate il linguaggio *analizza* il pensiere; e ciò ci ha menato a spiegare le diverse specie de' vocaboli, ed a far conoscere gli elementi della proposizione. Ecco il punto ove siam giunti: se le lingue sono un soccorso per la meditazione, e se la proposizione è il giudizio espresso colle parole; noi potremo proporci la seguente ricerca: *come una proposizione può condurci ad un' altra?* Se il metodo analitico consiste a passare gradatamente dal noto all' ignoto, ed a spiegare il perchè di questo passagio, si domanda: *la teorica*

delle proposizioni può ella somministrarci de' mezzi, per passare da una proposizione ad un' altra? Questa ricerca appartiene all' ideologia; poichè se le idee sono un prodotto dell' analisi, o della sintesi; se il giudizio è un atto della sintesi, come lo è ancora il raziocinio; segue che il giudizio ed il raziocinio concorrono ancora alla formazione delle nostre idee; la ricerca perciò: *come una proposizione può condurci ad un' altra*, appartiene alla ricerca principale della formazione delle nostre idee. Se lo spirito dee passare gradatamente dal noto all' ignoto; fra l' ignoto ed il noto dee passarci una certa similitudine. Una proposizione non può dunque condurci ad un' altra, se non si osserva fra l' una e l' altra una certa similitudine; noi dunque conosceremo i mezzi logici di passare da una proposizione ad un' altra; se vedremo in quanti modi si può supporre una qualche similitudine fra una proposizione, ed un' altra.

§ XVIII. Da quanto abbiam detto fin quì, e nella logica, ci si rende noto, che le proposizioni sono o semplici o composte; e le semplici o complesse, o incomplesse.

Riguardo alla estensione loro sono o universali, o particolari, o singolari. L' estensione delle proposizioni si chiama la lo-

ro

ro *quantità*. Sotto un' altro aspetto, che si chiama *la qualità delle proposizioni*, esse si dividono in affermative, e negative. Alcuni vi aggiungono le proposizioni *infinite*, che son quelle, in cui la negazione non si riferisce al verbo, come per esempio: *l' anima è non mortale*; ma queste equivalgono alle affermative.

Paragonando le proposizioni fra di esse, possiamo in primo luogo data una farne un' altra, che sia perfettamente identica alla prima nel pensiere: ciò si chiama da' logici *l' equipollenza delle proposizioni*; ed ella merita la nostr' attenzione.

Se io dico: *il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole. La luce del sole dilegua le tenebre su la terra*; tutte queste proposizioni sono identiche fra di esse, o come dicesi *equipollenti*: esse esprimono lo stesso pensiere. Ora è evidente, che se voi ammettete questa proposizione: *il sole illumina la terra*, siete obbligato ad ammettere tutte le altre, che sono identiche con questa. Una proposizione vi può dunque far passare a tutte quelle, che le sono identiche. Svilupperemo fra poco l' importanza di questo principio della *equipollenza*.

Quando in una proposizione si cambia

bia il predicato in soggetto, ed il soggetto in predicato, questo cambiamento chiamasi *conversione*, e la proposizione che ne risulta, dicesi *conversa* della prima; così dicendo: 7 è 6 + 1; posso dire, 6 + 1 è 7; e questa seconda proposizione può chiamarsi conversa della prima. Vi sono de' casi, in cui ammessa una proposizione, si dee ammettere ancora la conversa; e vi sono inoltre de' casi ne' quali la conversione non può aver luogo. L'esempio rapportato appartiene alla prima spezie, e l'esempio seguente appartiene alla seconda: *il triangolo equilatero è triangolo* non può dirsi, *il triangolo è equilatero*: similmente dicendosi: *il cane è animale*; non può dirsi: *l' animale è cane*.

Senza esaminare per ora i casi, in cui ha luogo la conversione, mi limiterò a farvi osservare, che la conversione può sempre offrirvi un *mezzo problematico* di passare da una proposizione ad un' altra. Una proposizione può farvi passare ad un' altra in due modi, o offrendovi la seconda come un' illazione della prima, o offrendovela come una proposizione, che dee formare l' oggetto del vostro esame.

Se voi dite: *il sole illumina la terra*; potete inferire; *la terra è dunque illuminata*

nata dal sole; la prima proposizione vi fa dunque passare alla seconda, facendovela riguardare come un' illazione della prima. Se voi dite: *il triangolo equilatero è equiangolo*; non siete autorizzato a dire, in forza della sola conversione: *il triangolo equiangolo è equilatero*; poichè abbiam osservato, che la conversione non sempre può aver luogo; la proposizione però, *il triangolo equiangolo è equilatero*, dee formare l'oggetto del vostro esame, e si dee presentare al vostro pensiere, per esser esaminata: voi dunque direte così: *un triangolo equilatero è equiangolo*; *un triangolo equiangolo sarà forse ancora equilatero?* Così vi aprirete il passaggio all' esame di questa proposizione; e questo mezzo di passaggio di una proposizione ad un' altra, io lo chiamo *mezzo problematico d' invenzione*; laddove il primo lo chiamo *mezzo d' illazione*.

Una proposizione può cambiarsi in un' altra cambiando la sola quantità; così queste due proposizioni: *ogni uomo è animale*, *qualche uomo è animale*, differiscono nella sola quantità, essendo l' una universale, particolare l' altra: queste proposizioni riguardate l' una in rapporto all' altra chiamansi *subalterne*. Esse per passare dall' una all' altra possono offrirci un mezzo d' illazio-

lazione, ed un mezzo problematico. Ci offrono un mezzo d'illazione, quando dalla proposizione universale si deduce la particolare; così se è vero, che ogni triangolo ha tre angoli, sarà vero ancora, che alcuni triangoli hanno tre angoli. Similmente dalla falsità di una proposizione particolare, si deduce la falsità della proposizione universale. Ci offrono un mezzo problematico; poichè non è permesso di concludere dal particolare all'universale; e se è vero, che alcuni uomini son giusti, non ne siegue parimenti esser vero, che ogni uomo sia giusto. Sebbene però non si può concludere dal particolare all'universale, può però una verità particolare servir d'occasione. per esaminare, se essa può rendersi universale; e le verità particolari sono molte volte servite pel ritrovamento delle verità universali.

Se le proposizioni sono opposte in quantità insieme, ed in qualità, chiamansi *contraddittorie*, come: *ogni uomo è animale*: *qualche uomo non é animale*. Questa spezie di opposizione ci offre un mezzo d'illazione, per passare da una proposizione ad un'altra; poichè le proposizioni contraddittorie tutte e due insieme non sono mai vere, o false; ma se l'una è vera l'altra è falsa; e se l'una è falsa l'altra è vera. Se

è

è vero, che ogni uomo è animale, non può esser vero, che qualche uomo non è animale. E se all'incontro fosse vero, che qualche uomo non è animale, seguirebbe esser falso, che ogni uomo sia animale.

Se le proposizioni che si paragonano son differenti nella qualità, ma convengono nella quantità; allora esse son chiamate o *contrarie*, o *succontrarie*: contrarie quando sono universali, come: *ogni uomo è animale*: *niun uomo è animale*: succontrarie quando sono particolari, come: *qualche uomo è animale*: *qualche uomo non è animale*. Le contrarie non possono mai essere insieme vere; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell' altra. Ma possono essere tutte e due false; come queste due proposizioni: *ogni uomo è giusto*: *niun uomo è giusto*; perciò dalla falsità di una non può dedursi la falsità dell'altra.

Le succontrarie per una legge tutta opposta a quella delle contrarie, possono insieme esser vere, come queste: *qualche uomo è giusto*: *qualche uomo non è giusto*; ma non possono già esser false tutte e due.

§ XIX. Se io dico: *il sole illumina la terra*, questa proposizione esprime lo stesso pensiere di quest' altra: *la terra è illu-*

illuminata dal sole; ma il modo della generazione del pensiere è diverso nella seconda proposizione di quello che è nella prima. Le idee che compongono questo pensiere sono, il sole, la terra, l'azione del sole su la terra; il fenomeno della luce: queste idee son presentate in un ordine diverso nella seconda proposizione di quello in cui son presentate nella prima: in questa il loro ordine è il seguente, il sole, l'azione del sole, il fenomeno della luce, la terra: in quella l'ordine è il seguente: la terra, il fenomeno della luce, l'azione del sole, il sole; le proposizioni identiche, o equipollenti, possono dunque, presentando lo stesso pensiere, esprimere un modo diverso della sua generazione.

Questa importante osservazione mi dà l'occasione di farvi conoscere la differenza che passa fra *sintassi* e *costruzione*. La prima consiste ne' segni scelti, per denotare i rapporti, e la costruzione consiste nei differenti ordini, che possiamo permetterci osservando sempre le regole della sintassi: esempio:

Poichè dell' empio Trace alle rapine.
Tolse il Sarmata Eroe l' Austria, e l' Impero.
Poichè l' Eroe Sarmata tolse alle rapine

pine dell' empio Trace l' Austria, e l' Impero .

Poichè l' Eroe Sarmata tolse l' Austria , e l' Impero alle rapine dell' empio Trace .

L' Eroe Sarmata poichè tolse ec.

Ecco qui quattro costruzioni , ed una sintassi . Ma se dicessi : *dello poichè alle Trace empio rapine,* io non osserverei alcuna sintassi , e perciò non esprimerei alcun pensiere completo .

Questa stessa osservazione mi mette inoltre nell' occasione di farvi conoscere , che le proposizioni le quali nell' aritmetica sono identiche , perchè nel pensiere entrano gli stessi elementi , sono sotto un' altro aspetto diverse , riguardo cioè al modo di generazione del pensiere medesimo. Così dicendo: 7 + 1 è 8 : 5 + 3 è 8 , le due proposizioni sono identiche riguardo al pensiere , che esprimono ; poichè tutte e due denotano la stessa idea complessa legata al segno 8 . Ma nel primo caso il pensiere nasce in voi dall' addizione di 1 a 7 ; laddove nel secondo nasce dall' addizione di 3 a 5 . Ciò serve a farvi conoscere , che le proposizioni equipollenti non lasciano di essere istruttive.

Molte volte paragonando due idee complesse , espresse con segni diversi , si giun-

ge

ge, traducendole in espressioni rispettivamente identiche, a due proposizioni identiche ne' vocaboli stessi, che le compongono, e così si arriva a conoscere l'identità delle idee, per mezzo dell' identità de' segni. È questo un gran soccorso, che il linguaggio ci somministra, per estendere le nostre conoscenze. Io ve ne darò un esempio. Se voi prendete questi numeri 11, 9, 7, 5; conoscerete, che la differenza fra il primo ed il secondo è 2; quella fra il terzo ed il quarto è ancora 2. Ora la differenza, che passa fra due numeri, uno de' quali sia maggiore dell' altro, si chiama *ragione aritmetica*, ed i due numeri si chiamano l' uno *antecedente della ragione*, l'altro conseguente. L'eguaglianza poi di due ragioni aritmetiche, chiamasi *proporzione aritmetica*: così la differenza fra 11 e 9, come quella fra 7 e 5 essendo 2, questi quattro numeri si dicono essere in proporzione aritmetica

Osservate che l' antecedente può essere maggiore o minore del conseguente. Così si può dire, che 9, 11, 5, 7, sono in proporzione aritmetica, come si dice che lo sono 11, 9, 7, 5, stabilite queste nozioni, io osservo, che la somma di 11, e 5 è 16, e che quella di 9, e 7 è ancora 16; quin-

quindi scovro, che in questa proporzione aritmetica la somma de' termini estremi 11 e 5 è uguale alla somma de' termini medj 9 e 7. Ma da ciò non son autorizzato a concludere generalmente, che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi sia uguale a quella de' medj; poichè come abbiam veduto, non si può concludere dal particolare al generale; questa conoscenza particolare può però servirmi di occasione, come abbiam osservato nel § 17, di esame, essendo le conoscenze particolari un mezzo problematico, per passare alle conoscenze universali. Io dunque mi propongo questa ricerca: *E' egli vero, che in ogni proporzione aritmetica la somma de' termini estremi sia uguale a quella de' termini medj?* Io ragiono così: ne' due termini di una proporzione aritmetica, la ragione può essere considerata come l' eccesso del più gran numero sul più piccolo, o come la differenza dell' uno all' altro. Or se dal più grande si toglie l' eccesso, o se si aggiunge questo eccesso al più piccolo, i due numeri nell' uno e nell' altro caso saranno uguali, o lo stesso numero. Questa proposizione è evidente a chiunque conosce il valore de' termini. Ora si possono distinguere due casi, o l' antecedente è più grande

del

del conseguente, o il conseguente è più grande dell' antecedente. Se l' antecedente è più grande, il primo termine meno la differenza sarà lo stesso del secondo, ed il terzo meno la differenza sarà lo stesso del quarto. In questo caso i termini della proporzione aritmetica saranno espressi così primo termine, primo termine meno la differenza, terzo termine, terzo termine meno la differenza; la somma degli estremi sarà dunque espressa dal primo termine più il terzo termine meno la differenza; la somma de' medj sarà espressa dal primo termine meno la differenza, più il terzo termine, o il che vale lo stesso, dal primo termine più il terzo termine meno la differenza. L' espressione della somma degli estremi è dunque identica persino ne' vocaboli all' espressione della somma de' medj. Queste due somme sono dunque uguali cioè formano lo stesso numero; noi scovriamo dunque l' identità delle idee per mezzo dell' identità de' segni, e l' identità dei segni per mezzo della sostituzione di un' espressione ad un' altra equivalente. Lo stesso si osserva nel caso in cui l' antecedente della ragione aritmetica è più piccolo. Se l' antecedente è più piccolo, il primo termine più la differenza sarà lo stesso che il secondo, ed il terzo più la differenza sarà

lo

lo stesso del quarto : in tal caso la espressione de' termini della proporzione sarà la seguente, il primo termine, il primo termine più la differenza, il terzo termine, il terzo termine più la differenza; la somma perciò degli estremi sarà espressa così, il primo termine più il terzo termine più la differenza; e la somma de' medj sarà espressa così, il primo termine più la differenza, più il terzo termine; o il che vale lo stesso, il primo termine, più il terzo termine, più la differenza: le due espressioni della somma de li estremi, e della somma de' medj son dunque in questo caso anche identiche ne' segni; queste due somme son dunque uguali, e noi possiamo generalmente stabilire, che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi è uguale alla somma de' medj. Ecco dunque il come l' uso de' segni è un istrumento necessario al pensiere, per ritrovar delle verità ignote nella scienza del calcolo.

§ XX. Abbiamo osservato, che la conversione delle proposizioni può aver luogo in alcuni casi, ma non già in alcuni altri; abbiamo quindi concluso, che la conversione è un *mezzo problematico*, per passare da una proposizione ad un' altra.

Ora siccome in alcuni casi è ancora un

mezzo

mezzo d'illazione, così fa d'uopo determinare in quali casi ella lo sia.

Sono convertibili 1. tutte le proposizioni universali negative; poichè se è vero, che niun quadrato è un circolo, sarà vero altresì, che niun circolo è quadrato. La proposizione negativa non separa dal soggetto tutte le parti contenute nella comprensione dello attributo; ma ne separa solamente l'idea totale e intera composta di tutti questi attributi insieme. Se dico: *il triangolo non è quadrato*, concluderei male se dicessi, *il quadrato è una figura; il triangolo non é dunque figura*. Per poter dire, che il triangolo non è quadrato basta che l'idea totale del quadrato ripugni a quella del triangolo. Per lo contrario la proposizione negativa, separa dal soggetto l'idea dell'attributo secondo tutta l'estensione sua, poichè se si nega il genere negasi anche la spezie, e l'individuo: così se dico: *l'uomo non è un ente insensibile*; voglio dire, che non è alcuno degli enti insensibili, e perciò gli separo tutti da lui. Più, ogni attributo negato d'un soggetto vien negato di tutto ciò che contiensi nell'estensione, che nella proposizione ha questo soggetto. È questo un principio evidente, il quale nasce dalla idea della proposizione negativa

gativa. Da tutto ciò segue, *che le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente, cangiando l' attributo in soggetto, e conservando all' attributo divenuto soggetto la medesima universalità, che aveva il primo soggetto.* In questo caso dunque la conversione ci somministra un mezzo d' illazione, per passare da una proposizione ad un' altra; 2. sono anche convertibili tutte le singolari negative, poichè le proposizioni singolari, come abbiam osservato nella logica, possono riguardarsi come universali; perchè il soggetto della proposizione si prende secondo tutta la sua estensione; perciò *se l' Italia non* è *la Francia*, anche *la Francia non può esser l' Italia*. E se dico: *Pietro non è dotto*, posso ben dire: *Niun dotto è Pietro.* Riguardo alle proposizioni universali affermative, queste possono convertirsi alcune volte, ma non sempre. Le definizioni, le quali, come abbiamo osservato nella logica, presentano la forma delle proposizioni son tutte convertibili; e perciò può dirsi: *il triangolo* è *una figura trilatera*; *ed ogni figura trilatera è triangolo*. Inoltre quando l' attributo suppone l' intiera idea del soggetto, la proposizione è convertibile; ma non lo è quando l' attributo ne suppone una

pare

sentite affetto da tutte queste sensazioni, e che opera in seguito, non è mica la coscienza del vostro naso, che sente gli odori, nè della vostra mano, che sente il calore; poichè come la mano, ed il naso sono due cose assolutamente distinte; egli è stato possibile, che l' una senta ciò che sente l' altra, quanto è possibile, che noi sentiamo in questa camera il piacere, che ora sentono quelli i quali sono al teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me*, il quale sente l' odore ed il calore nello stesso tempo, non solo non sia la percezione del naso, e della mano; ma bisogna altresì, che sia la percezione di un soggetto unico, semplice, e privo di parti; perchè se avesse parti, l' una sentirebbe l' odore, mentre l' altra sentirebbe il calore, e non vi sarebbe giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insieme l' odore ed il calore, li paragonasse, e giudicasse che l' uno è più piacevole dell' altro.

Il sentimento del corpo è dunque il sentimento di un multiplice di un composto; il sentimento del *me* è il sentimento dell' *uno*, del *semplice*, dell' *indivisibile*. L' un sentimento è dunque distinto dall' altro.

§ XXV. La distinzione de' due sentimenti; de' quali vi ho parlato, è della più alta

retto, ponendo per vera la proposizione contraddittoria a quella che si esamina, e tirando innanzi il raziocinio: accade così, che se la proposizione, la quale si esamina è vera, la sua contraddittoria debbe esser falsa; ma ragionando legittimamente da una proposizione falsa dovete giungere ad una illazione falsa ancora; quando dunque vi accorgerete di un' illazione falsa, sarete sicuro della falsità del principio da cui si deduce, e per una conseguenza legittima della verità della proposizione contraddittoria. I geometri, come dissi, fanno spesso uso di questa maniera di ragionare: io ve ne reco un esempio facile. Supponiamo che io voglia dimostrare, essere i raggi dei cerchi uguali fra di essi, potrò dimostrarlo indirettamente così: supponiamo che i raggi de' cerchi uguali non sono uguali; in tal caso supponendo i due circoli soprapposti l' uno su l' altro in modo, che il centro dell' uno combaci col centro dell' altro, essendo i raggi dell' uno maggiori de' raggi dell' altro, la periferia di quello, che ha i raggi maggiori cadrà fuori della periferia dell' altro; i due circoli uguali non combaceranno dunque; ma ciò è falso; siegue perciò esser falso, che i raggi dei circoli uguali non sono uguali; ed in conseguenza esser vero,

na serie di giudizj: senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile; ora è necessaria l' unità sintetica nel raziocinio: senza il *dunque* non vi sarebbe raziocinio, come senza l' *è*, o *non è* non vi sarebbe giudizio: il *dunque* in un raziocinio lega in un' unità di pensiere le diverse parti di un raziocinio, e l' *è* o *non è* lega nel giudizio in un' unità di pensiere le sue diverse parti. Ora la coscienza dell' unità sintetica del pensiere comprende, come abbiamo spiegato, la coscienza dell' unità del soggetto pensante: quest' unità del soggetto pensante io la chiamo *l' unità metafisica del me*. L' unità sintetica del pensiere suppone dunque necessariamente l' unità metafisica del me. La prima non potrebbe aver esistenza senza la seconda. Questa unità metafisica del me è la semplicità o spiritualità del principio pensante. Senza di essa non sarebbe possibile la scienza, poichè la scienza suppone la riunione di tutti i pensieri da' quali si compone; ed essendo un pensiere distinto dall' altro, come si farebbe l' unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s' incontrerebbero i diversi raggi del sapere, senza un centro, che li riunisca? L' agente che costruisce è necessario

che

che abbia tutt' i materiali della costruzione. L' *io* di *Newton* che ritrova il calcolo sublime è lo stesso *io*, che ha appreso la numerazione aritmetica. *Senza l' unità metafisica del me non sarebbe possibile l' unità sintetica del pensiere, e senza l' unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l' uomo*. Imprimete bene nella vostra intelligenza, e nella vostra memoria questa verità principale nell' ideologia.

Al soggetto pensante uno e semplice io do il nome di *spirito*. Abbiamo dunque spiegato l' origine della nozione dello spirito.

§ XXVI. Se vi domando: avete voi un' idea generale del corpo? Risponderete di sì senza esitare; ma se vi domando di nuovo: quale è questa idea, e come l' avete acquistata? Io credo, che sarete alquanto imbarazzati a rispondere esattamente alle questioni proposte.

Prendete in mano una moneta: è certo che l' idea generale del corpo dee far parte dell' idea particolare di questa moneta: ora noi scorgiamo, che questa moneta è un' estensione di una certa figura, che toccata produce un certo sentimento di resistenza; che la mano non può penetrarla affatto, che lasciata dalla mano cade a terra e ritenuta

pro-

produce una certa sensazione di peso, finalmente osserviamo, che possiamo muoverla per diverse direzioni, e che possiamo ancora col mezzo di alcuni altri corpi dividerla: prendendo in mano altri corpi, per esempio un sasso, un legno ec., la meditazione su i sentimenti che ci destano ci somministra gli stessi risultamenti. Da ciò concludo, che l' idea generale del corpo somministrataci dalle sensazioni è la seguente: *una estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricevere oltre del moto suo proprio e naturale altri moti dall' esterno*.

Ma quest' idea ha bisogno di un' analisi diligente. Essa ci somministra l' occasione di molte interessanti ricerche.

Per quali sensi ci vien ella l' idea dell' estensione? L' idea dell' estensione è quella di più cose realmente distinte, e che si limitano scambievolmente. Ora l' esperienza c' insegna, che il tatto ci fa percepire una moltitudine di cose solide, e che si limitano scambievolmente; e che la vista ci fa inoltre percepire una moltitudine di cose *colorate*, e che si limitano scambievolmente. Fate astrazione della solidità, e del colore, e vi rimane l' idea di una moltitudine di cose, che si limitano scambievolmente. L' idea

idea dell' estensione ci vien ella dunque meditando tanto su le sensazioni del tatto, che su le sensazioni visuali.

Io vi ho detto, che alcuni filosofi riguardando le sensazioni visuali come semplicemente *soggettive*, ed incapaci da se sole a rivelarci nulla di esterno; ricorrono a' giudizj abituali, che si mescolano con queste sensazioni per ispiegare come avviene, che gli occhi ci fanno percepire degli oggetti fuori di noi. Vi ho esposto questa opinione nel § 58 della psicologia, e ne' §§ seguenti vi ho ancora addotto le ragioni, che ho avuto di non adottarla: è utile di rileggere quanto ho scritto in quel luogo. Possiamo intanto concludere, *che l' idea astratta ed universale dell' estensione ci viene dal tatto, e dalla vista*.

L' esempio che vi ho recato della moneta, vi fa conoscere abbastanza, che l' idea generale del corpo può trarre la sua origine dalle sensazioni del tatto; resta solo a vedere se la vista sia pure sufficiente a darcela. È chiaro, che gli occhi ci somministrano l' idea della figura, e del moto. Riguardo alla solidità, ed impenetrabilità, si potrebbe dubitare, se la vista ce ne possa dare l' idea; ma egli è facile di decidersi per l' affermativa, poichè non vediamo

noi

noi forse cogli occhi, che un corpo non occupa mai il luogo di un altro, se prima questo non l' abbandona? Similmente, non vediamo noi cogli occhi, che un corpo dopo d' averne urtato un' altro si muove più lentamente, e che alcuni piccoli moti non son sufficienti a muovere le grandi masse? Da questi fatti possiamo concludere, che i corpi resistono, o si oppongono al moto. Similmente gli occhi ci fanno conoscere, che i corpi son centripeti. Possiamo in conseguenza concludere, che l' idea generale del *corpo* ci viene, meditando tanto su le sensazioni del tatto, che su le visuali.

§ XXVII. Gli altri sensi non sono sufficienti per se stessi considerati a darci l' idea del corpo. Le sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori, non hanno alcun rapporto di analogia colle idee del moto, della solidità, dell impenetrabilità, che entrano nell' idea generica del corpo.

Sembra inoltre, che queste sensazioni non possano darci l' idea dell' estensione, e della figura. In primo luogo si domanda: se un uomo non avesse giammai veduto nè toccato il suo naso, nè provato per mezzo del naso il sentimento di solidità, avrebbe egli il sentimento del naso?

L' illustre *Condillac* considerando, per

mezzo

mezzo dell' astrazione, un uomo privo dell' odorato, dell' udito, del gusto, della vista, e limitato al senso del tatto, pensa, che quest' uomo avrebbe il solo sentimento, che egli chiama *sentimento fondamentale*: questo sentimento sarebbe quello, che nasce dall' azione delle parti del suo corpo le une su le altre, e principalmente da' moti della respirazione: è questo, secondo lui, il menomo grado di sentimento, a cui si possa quest' uomo ridurre. Ciò supposto, è evidente, che ciascun organo è da se stesso capace a darci questo sentimento fondamentale; poichè le parti di ciascuno essendo sensitive, ed agendo scambievolmente le une su le altre, possono fornirci il sentimento di cui parla il nostro filosofo. Difatto supponendo, che una paralisia universale renda insensibili tutti gli organi all' infuori del naso, quest' organo modificherebbe lo spirito col sentimento fondamentale, di cui parla *Condillac*. Ma questo sentimento, essendo uniforme, non somministrerebbe secondo lo stesso filosofo alcuna idea di estensione.

I nostri organi, oltre delle sensazioni del tatto, che tutti possono somministrare allo spirito, possono somministrargli ancora alcune specie di sensazioni in forza della lo-

ro

ro particolare struttura, le quali vengono nello spirito solamente per loro mezzo. Così il naso, l'orecchio, la lingua, possono trasmetterci tutti la sensazione di solidità, di caldo, di freddo ec. Ma nè l'orecchio nè la lingua può trasmetterci le sensazioni degli odori, nè il naso, nè l'occhio quelle de' suoni. Vi son dunque alcune specie di sensazioni, le quali non possono venirci se non che per mezzo di alcuni dati organi. Ciò supposto, oltre del sentimento fondamentale, che tutt' i sensi possono somministrare allo spirito, se il naso modificasse l'anima colle sensazioni degli odori; queste sensazioni le darebbero forse l'idea del naso? *Condillac*, che ho citato, dice di no: egli si propone la seguente questione: *l'anima potrebbe ella sentirsi, senza rapportare le sue sensazioni al suo corpo?* Egli risponde così: si tratta delle sensazioni del tatto? È evidente, che sentire un corpo, e sentire l'organo, che lo tocca sono due sentimenti inseparabili. Io non sento la mia penna, se non perchè sento la mano, che la tiene. In questo caso le sensazioni dell' anima si rapportano al corpo, e me ne danno un' idea. Si tratta egli delle sensazioni dell' odorato? Non è più la stessa cosa, non è mica possibile con que-

ste

ste sole sensazioni di farsi l'idea di alcun corpo. Limitatevi, egli dice, a queste sensazioni, vi sarebbe forse possibile di farvi le idee di estensione, di figura, di solidità, di peso? Io non so, giovanetti, qual fede possa prestarsi a siffatte decisioni dei filosofi: non so decidere, se il sentimento fondamentale solo possa darci l'idea dell'estensione: mi limito a presentarvi alcune osservazioni.

Nel fatto reale della nostra organizzazione, mi sembra impossibile, che lo spirito, il quale incomincia a provar sensazioni, sia privo del sentimento di solidità. Il nostro corpo essendo pesante, è necessario, che in ciascun istante sia sostenuto, e provi la reazione de' corpi esterni, che si oppongono al suo moto; il sentimento di solidità dee dunque essere una nostra sensazione primitiva. Ora la resistenza de' corpi esterni si esercita in più punti della superficie del nostro corpo; quindi il sentimento di solidità, che lo spirito prova è il sentimento di una moltitudine di cose solide; sin da' primi momenti della vita del pensiere si hanno dunque le sensazioni necessarie per l'idea di un'estensione figurata, solida, impenetrabile. Il moto è ancora perenne e primitivo nel nostro corpo: il bambino pian-

ge

ge, succhia il latte della madre, respira, agita le sue membra: tutti questi moti si possono ancora supporre accompagnati dal sentimento. *Condillac* pretende, che se la sua statua limitata al solo sentimento fondamentale, fosse successivamente colpita alla testa, ed a' piedi; queste impressioni essendo uniformi, non potrebbero farle conoscere, che essa è estesa, ma questo filosofo non ammette egli forse, che quando la mano tocca il proprio corpo, o un corpo esterno, lo spirito prova il sentimento di solidità? Perchè dunque allora che il piede tocca il suolo, o il corpo intiero tocca il letto su di cui è disteso, lo spirito non potrebbe provare ancora il sentimento di solidità? Io non veggo la ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria, e falsa.

Condillac si propone la seguente questione: *un' anima, che non è ancora stata unita ad alcun corpo sente ella se stessa?* Invano, egli dice, noi interroghiamo il sentimento, esso non ci risponde alcuna cosa: non ci siamo trovati in questo caso, o almeno non ci ricordiamo di esservi stati, ed è la stessa cosa.

L' anima vostra attualmente unita al vostro corpo, sente ella se stessa? Risponderete di sì senza esitare. Ma come

si

si sente ella? Come se fosse sparsa in tutto il vostro corpo. Voi sentite un oggetto che toccate come se l' anima vostra fosse nella vostra mano: sentite un oggetto che vedete, come se l' anima vostra fosse nei vostri occhi: ed in una parola tutte le vostre sensazioni sembrano essere negli organi, i quali ne sono semplicemente la causa occasionale.

Ciò supposto io ragiono così: se gli odori si sentono nel naso; se la superficie del naso in cui si sentono gli odori non è mica un punto matematico; ma è un' estensione determinata, pare che si potrebbe concludere, che le sensazioni degli odori potrebbero farci sentire l' organo che le trasmette, e somministrarci colla meditazione l' idea di un' estensione determinata. Si può dir lo stesso de' suoni, de' sapori, del caldo, del freddo ec. Io so bene esser *Condillac* di opinione, che lo spirito non riferisce agli organi le sensazioni, se non dopo di avere per mezzo delle mani scoverto il proprio corpo e dopo di un' abitudine contratta in seguito di giudizj ripetuti; ma so ugualmente, che egli è nell' impossibilità di giustificare la sua opinione coll' esperienza.

Ma tralasciamo di occuparci di questioni oscure, e limitiamoci a concludere 1. che noi abbiamo un' idea generica del corpo;

2.

2, che quest' idea può trarre la sua origine tanto dalle sensazioni del tatto, che da quelle della vista; 3. che i sentimenti necessarj a darcela sono primitivi in noi.

§ XXVIII. Sebbène l' idea astratta e generale del corpo può dedursi tanto dalle sensazioni visuali, che da quelle del tatto; pure le idee individuali, che questi due sensi ci danno de' corpi, sono diverse. Che cosa difatto vi ha di comune fra le sensazioni de' colori, che gli occhi ci danno, e quelle di solidità, dell' aspro, del liscio, del peso, del freddo, del caldo ec., che ci vengono per mezzo del tatto? Inoltre la grandezza e la figura, che percepiamo per mezzo della vista, è incostante, laddove quelle che percepiamo per mezzo del tatto sono invariabili. Le grandezze, e le figure di tutti gli oggetti visibili variano secondo le distanze in cui questi oggetti son posti riguardo all' occhio: una torre quadrata comparisce, in una gran distanza, molto piccola, e rotonda: la sua grandezza visibile aumenta secondo che più si è ad essa vicino: la distanza fra due serie di alberi parallele sembra diminuire coll' allontanamento dell' occhio: queste due serie sembrano convergenti, ed in una gran distanza incontrarsi: il tatto poi non presenta queste

varia-

variazioni. Tali osservazioni ci menano a concludere, che le idee individuali de' corpi, che ci vengono per mezzo della vista sono diverse perfettamente da quelle, che ci vengono per mezzo del tatto. Segue da ciò, che il *corpo visibile* dovrebbe apparirci diverso dal *corpo tangibile*. Intanto avviene il contrario. Il corpo nostro che vediamo cogli occhi ci sembra lo stesso di quello, che tocchiamo colle mani: il cibo che vediamo su la tavola, ci sembra lo stesso di quello, che prendiamo colle nostre mani, e che avviciniamo alla nostra bocca: in una parola fra i corpi visibili, e fra i corpi tangibili noi supponghiamo un' identità numerica; in modo che diamo lo stesso nome a' corpi che vediamo, ed a quelli che tocchiamo. Noi non supponghiamo due mani destre, una visibile, ed un' altra tangibile, due occhi destri uno visibile ed un altro tangibile. Quale è mai la spiegazione di questo fatto intellettuale?

§ XXIX. Fra i corpi che il nostro spirito percepisce, ve ne ha uno che l' *io* riguarda come *suo*: tutti gli altri sono riguardati come *corpi esterni*. Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: voi sentite che

l' *io*

l'*io* il quale sente il caldo nella mano destra è l'istesso *io*, che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate un globo di ferro per esempio, voi sentirete l'io nella mano, ma non lo sentirete mica nel globo; esso non vi sembra dunque esistere nel globo, e questo corpo sembra estraneo al *me*: il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. L'*io* riguarda come parti del corpo *suo* tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sentire tanto nell'una, che nell'altra; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo, ma non già di sentire nel globo. L'Io riguarda dunque come *suo* quel corpo che egli sente, ed in cui gli sembr' ancora di sentire, o di esistere: riguarda come *esterno* quel corpo, che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire, ó di esistere.

Se voi volete che si muova il vostro braccio; il vostro braccio si muove immantinenti. Ma se volete, che il globo di ferro si muova, questo corpo non si muoverà immediatamente di seguito al vostro volere: è necessario, che voi moviate prima la vostra mano verso

di

di esso; e che per mezzo del moto della vostra mano moviate il globo di cui è parola. L' io riguarda dunque come *suo* quel corpo, in cui egli può produrre immediatamente de' moti col solo volere; riguarderà come *esterno* quel corpo in cui egli non può produrre del moto immediatamente col suo volere.

Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui parliamo, in modo che esso si sottragga alla vostra vista, e non agisca più su i vostri sensi. Ma voi non potete giammai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro: vi è impossibile, almeno durante la veglia, di sottrarvi alla sua azione. L' *io* riguarda dunque come *suo* quel corpo, che gli è incessantemente presente, come *esterno* quel corpo che può cessare di essergli presente, e modificarlo.

Son questi i tre segni, con cui noi distinguiamo il corpo nostro da' corpi esterni, che lo modificano. Noi chiamiamo dunque corpo nostro 1. quello che l' io sente, ed in cui gli sembr' ancora di sentire e di esistere; 2. quello che l' io può muovere immediatamente colla sua volontà; 3. quello che gli è incessantemente presente.

L' esempio rapportato vi fa conoscere, che per mezzo del tatto noi giungiamo a distin-

distinguere il corpo nostro da' corpi esterni. I filosofi cercano, se questa conoscenza potesse ancora essere il risultamento delle sole sensazioni visuali. Quelli che riguardano la vista come un senso semplicemente *soggettivo*, cioè che si limita a modificar l' anima senza rivelarle nulla di esterno rispondono negativamente al proposta questione. Eglino insegnano, che il solo tatto è il senso oggettivo, che esso è il mezzo necessario per cui lo spirito comunica l'oggettività abituale agli altri sensi. Ma nella mia dottrina la cosa essendo altrimenti, mi è necessario di dirvi, come per mezzo della vista lo spirito poss' apprendere a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni.

Le sensazioni visuali ci danno, come abbiamo detto, l' idea della estensione. Sia pel moto del nostro corpo, sia per quello de' corpi, che ci circondano, percepiamo, che vi ha una estensione figurata, e colorata, che vediamo sempre, e che ci modifica costantemente nella stessa maniera, fintantochè altre estensioni figurate e colorate variano di continuo, e ci offrono incessantemente un nuovo spettacolo. Sembrami dunque certo, che essendo limitati alla visione osserveremo due sorti di estensione colorata, di cui l' una non ci abbandonerebbe giammai

mai, e l'altra apparirebbe e sparirebbe successivamente; che in questa estensione mobile e variabile distingueremmo parti collocate le une fuori delle altre, e per conseguenza ancora più o meno distanti dalla porzione di estensione, che ci è sempre presente. Noi dunque riguarderemo come corpo *nostro* quella estensione colorata, e figurata, che ci è incessantemente presente.

Noi possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata, e colorata, che abbiamo riguardato come costantemente presente allo spirito; ma non possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata, e colorata, che abbiamo riguardato come esterna a noi; riguarderemo dunque istruiti dalla sola vista come *corpo nostro* quella estensione figurata e colorata, in cui possiamo produrre immediatamente del moto pel solo atto della nostra volontà.

Concludiamo, che lo spirito limitato alle sole sensazioni visuali apprenderebbe a distinguere il corpo *suo* da' corpi *esterni*.

Ma come avviene, che egli non creda di aver due corpi uno visibile, ed un altro tangibile? Come avviene di credere un solo il corpo visibile ed il corpo tangibile?

Ecco come io credo potersi spiegare questo fatto intellettuale. Se meditando sulle sensazioni visuali, io sarò istruito, che il corpo il quale mi è incessantemente presente, e che é immediatamente sotto l' impero della mia volontà è uno; e se meditando su le sensazioni che ricevo dal tatto otterrò lo stesso risultamento; potrei io esitare un momento a conoscere, che il corpo dimostratomi dal tatto come incessantemente presente al mio spirito, e come sotto il suo impero immediato, sia lo stesso di quello, che la vista mi fa sentire come costantemente presente al mio spirito, e come immediatamente allo stesso sommesso? Come potrei io non conoscere, che il mio corpo visibile sia lo stesso del mio corpo tangibile? Ciò supposto, se io prendo un corpo colla mia mano, avendo conosciuto, che è un solo corpo la mano tangibile, e la mano visibile, similmente mi sembrerà uno stesso corpo il corpo tangibile, ed il corpo visibile, che colla mano ho preso.

CAPITOLO IV.

Analisi delle idee di unità, di numero, di tutto, di spazio, di sostanza, ed accidente; esistenza e possibilità; di causa ed effetto, di commercio, e di tempo.

§. XXX. Meditando su le sensazioni del tatto non meno che su quelle della vista, l' *io* apprende, che il corpo suo è uno. Ma che cosa mai significa egli questo vocabolo *uno*?

Abbiamo noi un' idea dell' unità? Come ci vien ella quest' idea? Un corpo può forse essere uno? Che cosa è mai questa unità, che noi attribuiamo al corpo, e come siamo indotti ad attribuirgliela? Ecco, giovanetti delle ricerche importanti, che dovranno formare l' oggetto delle vostre meditazioni.

Noi abbiamo l' idea dell' unità perchè abbiamo quella del numero. Ogni numero è un aggregato di unitá. Non si può dunque concepire alcun numero, senza concepire l' unità. Ma per qual mezzo posso io acquie-

acquistare l' idea dell' unità? Se io prendo, dice l' illustre *Fènelon* il più sottile atomo, questo non potrà da me concepirsi come veramente *uno* : é necessario , che abbia una figura , una lunghezza , una larghezza, una profondità , un di sopra, un di sotto, un lato sinistro, un lato dritto. Questo atomo non é dunque veramente *uno* , esso è composto di parti . Ora il composto è un multiplice . Io non ho dunque giammai appreso nè per mezzo de' miei occhi , nè per mezzo delle mie orecchie, nè per mezzo delle mie mani , che vi sia nella natura alcuna reale unità .

Si conclude bene da questo argomento, che l' idea della verace unità , del semplice , dell' indivisibile , non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni; ma si trarrebbe una falsa illazione se si concludesse , che questa nozione non potrebbe esser derivata dal senso interno .

Ne' §§. 23 , e 24. vi ho mostrato, che noi abbiamo il sentimento di due unità , della *unità sintetica del pensiere* , *e della unità metafisica del me* . Questa seconda unità è un' unità reale .

Una tale unità non può certamente attribuirsi al corpo, il quale é un multiplice. Vediamo dunque in qual modo possiamo

dire,

dire, che un corpo è *uno*. Abbiam osservato, che nel raziocinio e nel giudizio vi ha l' unità sintetica del pensiere; poichè nel primo l' azione della mente che dice *dunque*, e nel secondo l' azione che dice *è* riunisce e lega i diversi elementi del pensiere: questa sintesi suppone un analisi antecedente; ma dopo dell' operazione sintetica, un altro atto di analisi é necessario, con cui lo spirito separa questa somma degli elementi riuniti dal resto delle percezioni, e de' pensieri, che gli si presentano e col quale atto dà termine alla sua sintesi: questo nuovo atto di analisi è appunto quello che imprime l' unità al pensiere. Allora che noi diciamo: il corpo è un' estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, e capace di ricevere oltre del moto suo proprio, e naturale, altri moti dall' esterno; noi riuniamo diversi pensieri, che l' analisi aveva separati; ma non ne riuniamo dippiù, e diamo un termine a questa sintesi, separando questo insieme dal resto de' pensieri, e concentrando l' attività del nostro spirito su questi elementi riuniti, allontanandola da altre percezioni, che potrebbero aver luogo in noi. L' attività dello spirito concentrata nel pensiere indicato lo separa dal resto, e gl' imprime, dando

ter-

termine alla sintesi operata, l'unità che noi abbiamo chiamato sintetica. Lo spirito chiama *uno* quell' oggetto sebbene composto, a cui si riferisce il pensiere, che ha ricevuto l' unità sintetica. Così lo spirito dice *un albero*, *un' uomo* ec. prescindendo poi dalle determinazioni di albero, e di uomo si forma la nozione dell' unità astratta numerica. Vedete da ciò, che la sorgente dell' unità quale che siasi è nell' unità reale e metafisica del *me*. Senza di essa non sarebbe possibile, come abbiamo dimostrato, l' unità sintetica del pensiere, e senza l' unità sintetica del pensiere, lo spirito non potrebbe riguardare come uno alcun oggetto: egli non saprebbe dire, che il suo corpo è *uno*, che ha un naso, ed un capo.

§. XXXI. Ma qui ci si presenta un' altra questione. Vi ha egli qualche cosa al di fuori del pensiere, e nell' oggetto, che determina lo spirito a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri? Noi tocchiamo quì una delle più sublimi questioni della filosofia: io vi dirò ciò che per ora potete intendere. Prendete colla mano un pezzo di marmo: esso non sostenuto cadrà a terra: provatevi di separare le sue parti: voi per riuscirvi dovete fare dello sforzo: questo

questo sforzo non è lo stesso di quello che dovete fare per impedire la sua caduta: queste parti si tengono insieme unite: prendete ora un pezzo di metallo: esso non sostenuto cadrà: provatevi di separare le sue parti, vi accadrà ciò che vi accadde col pezzo di marmo; ma ciascuna parte del marmo che si tiene unita colle altre parti del marmo, non si tiene unita colle parti del metallo; e ciascuna parte del metallo, che si tiene unita colle altre parti del metallo, non si tiene unita colle parti del marmo. A questo fatto della reciproca aderenza delle parti di un corpo, io do il nome di *attrazione*. Lo spirito dunque nella operazione sintetica con cui percepisce il pezzo di marmo, e del metallo di cui parliamo, riunisce alle percezioni di alcune estensioni figurate e solide, quella dell' attrazione fra di esse. Ma allora che essendo giunto all' ultima parte del marmo, passa a percorrere il metallo, egli non trova più l' attrazione fra questa parte e quella del metallo a cui fa passaggio; egli arresta dunque la sua sintesi, e separandola coll' analisi dal resto delle percezioni che lo modificano, le imprime l' unità sintetica, e riguarda così il pezzo di marmo, sebbene composto, come *uno*. Vi ha dunque qualche cosa nell' og-

getto

getto, che determina lo spirito a terminare la sua sintesi degli oggetti corporei, e di attribuire ad essi l' unità. Lo spirito si arresta nella sua operazione sintetica, allora che scorge qualche idea esclusiva di quelle, che egli ha riunito: egli non può riunire in unità sintetica le idee del circolo, e del quadrato, del bianco, e del rosso, della fluidità, e della consistenza, dell' opacità, e della trasparenza. Queste idee venendogli da' sentimenti, e questi dalle impressioni degli oggetti, è necessario supporre in questi qualche cosa che sia il fondamento reale dell' unità sintetica del pensiere, che ha per oggetto le cose corporee. Così per ritornare all' esempio del corpo *nostro*. Lo spirito non può riunire in un' unità sintetica l' idea di un corpo particolare, in cui gli sembra di esistere, e di sentire; su cui esercita immediatamente la sua volontà, e che gli è incessantemente presente, coll' idea di un corpo in cui egli non esiste, su di cui non iscorge l' immediata influenza della sua volontà, ed il quale può cessare di essergli presente; egli riguarderà dunque come *uno* il corpo suo.

Per dare un nome alla unità, che si attribuisce agli oggetti corporei, io la chiamo *unità fisica*.

§. XXXII.

§. XXXII. L' idea della *pluralità*, o del *numero*, nasce dalla sintesi dell' unità con se stessa. *Due* è uno più uno: *tre* è due più uno: *quattro* è tre più uno, e così di seguito. Allora che lo spirito generalizza le sue idee, percepisce negl' individui ciò che essi hanno d' identico: questo identico si riguarda perciò come ripetuto negl' individui; ma l' idea di questo identico ha l' unità sintetica; e l' identico si riguarda come *uno*: lo spirito vede dunque nell' identico ripetuto in più individui *l' uno più uno più uno* ec. e così acquisterà l' idea del *numero*. L' idea del numero nasce dunque dalla facoltà di generalizzare.

Qui mi domanderete: l' idea dell' estensione è ella la stessa coll' idea del numero? Io vi rispondo, che l' idea del numero è più generale di quella di estensione. L' estensione è un numero le cui unità si terminano scambievolmente, ed hanno un limite comune; ed in ciò consiste la *continuità*; nell' idea del numero si prescinde da questa limitazione scambievole delle unità del multiplice, o sia dalla continuità. Se al sentimento della sintesi dell' unità con se stessa, si aggiunge quello della continuità, si avrà l' idea dell' estensione o della

gran-

grandezza continua; se si aggiunge l' idea esclusiva di *separazione* di queste unità, nascerà l' idea della *grandezza discreta*. Da ciò vedete, che il numero può riguardarsi come il genere, la grandezza continua, e la discreta come le specie di questo genere.

Quest' idea di *separazione* ci vien ella dal sentimento delle unità sintetiche delle percezioni di più individui. Allora che io do la qualità di *uno* ad un uomo particolare, e che denominerò *uno*, un altr' uomo; io ho già costituito due unità sintetiche di percezione, e questo sentimento di analisi, colla quale ho dato termine alle due mie operazioni sintetiche, mi dà l' idea di separazione. Ciò in cui convengono il multiplice continuo, ed il multiplice discreto è il numero. I geometri non conobbero prima di *Cartesio*, che l' idea del numero è più generale di quella di grandezza continua, e che questa seconda può riguardarsi come spezie di quel genere. Questa veduta fu il fondamento dell' applicazione dell' Algebra alla Geometria; ma ciò sia detto di passaggio.

Voi comprenderete facilmente, che la grandezza continua può essere espressa dal numero: voi dite: la lunghezza di questa

strada

strada é mille palmi; la estensione di questo giardino è mille palmi quadrati: la capacitá di questa vasca è mille palmi cubici.

Se lo spirito paragona una unità col numero, che egli ha formato, nasce in lui un' idea relativa: egli riguarderà questa unità come *parte*, ed il numero a cui la rapporta come *tutto*.

Le idee dunque dell' unità, del numero o della pluralità, della totalità nascono dalla meditazione su i sentimenti.

§. XXXIII. L' idea dello spazio è un' idea più astratta dell' idea generale del corpo. Il corpo secondo abbiamo detto §. 25, è una estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, e capace di ricevere, oltre del moto suo proprio e naturale, altri moti dal di fuori. Ora se lo spirito prescinde dalla figura, dalla solidità, dall' impenetrabilità, divisibilità e mobilità, gli rimane l' idea sola di estensione: questa estensione è appunto lo *spazio puro*.

Su l' origine di questa idea dello spazio, i filosofi muovono molte questioni. In primo luogo sembra, che l' idea dello spazio puro sia un' idea distinta da quella dell' estensione del corpo, e che lo spazio si riguardi come il luogo de' corpi. Noi, potrebbe dirsi, non solamente prescindiamo

nell'

nell' idea dello spazio puro dalle proprietà, che si trovano nell' estensione de' corpi; ma siamo forzati di attribuirgli proprietà contraddittorie. L' estensione de' corpi è impenetrabile; lo spazio puro è penetrabile. Supponghiamo, che Dio annienti tutt' i corpi, che si trovano in una stanza, senza che le pareti cambiino la situazione rispettiva: in questa supposizione è necessario di ammettere, che vi sia una distanza vuota, cioè uno spazio vuoto fra le pareti di cui parliamo, e che questo spazio era occupato dai corpi, che esistevano prima del supposto annientamento. Noi abbiamo dunque l' idea di una *estensione penetrabile*. Ma senza ricorrere all' annientamento di alcun corpo particolare, io domando, dice *Locke*, se un uomo non può mica avere l' idea del moto di un solo corpo, senza che alcun altro corpo succeda immediatamente nel suo luogo. È evidente, soggiunge lo stesso filosofo, che egli può molto bene formarsi quest' idea, perchè l' idea del moto in un certo corpo, non racchiude punto l' idea del moto in un altro corpo. Ciò supposto, il luogo che il corpo abbandona muovendosi, ci dà l' idea di uno spazio puro privo di solidità, nel quale un altro corpo può entrare; senza che alcuna cosa vi si op-

ponga

ponga. Similmente l' estensione de' corpi è divisibile, e l' estensione penetrabile, che siamo stati forzati di supporre, è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando alcune parti, che facevano prima una quantità continua; e dividere mentalmente è immaginare due superficie, ove prima vi era continuità, e considerarle come lontane l' una dall' altra, ciò che non può farsi se non che nelle cose, che lo spirito considera come capaci di esser divise. Ora nè la divisione reale, nè la mentale potrebbe convenire allo spazio puro. Un uomo può considerare una parte di questo spazio come uguale, per esempio, ad un piede, senza pensare al resto; ma non è ciò fare una divisione mentale, poichè bisognerebbe, che questa parte dello spazio puro si considerasse come lontana dall' altra, che la termina; il che lo spirito non può concepire. In terzo luogo le parti dell' estensione del corpo sono mobili; ma le parti dello spazio puro sono immobili, ciò che segue dall' essere indivisibile. Considerare le parti dello spazio puro come mobili, sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da se stesse.

Pare dunque doversi concludere, che l'

l' idea dello spazio puro sia distinta dalla idea dell' estensione de' corpi.

Condillac fa su l' oggetto la seguente osservazione. Lo spazio puro, egli dice, non è altra cosa che un' idea astratta. Il segno a cui si possono conoscere queste sorti d' idee si é, che non si possono avere, se non per mezzo di differenti supposizioni. Come fanno esse parte di qualche nozione complessa, lo spirito non saprebbe formarle, se non che cessando di pensare alle altre idee parziali, alle quali esse sono unite: a ciò per lo appunto l' obbligano le supposizioni, sebbene di una maniera artificiosa. Allora che si dice: *supponete un corpo annientato, e conservate nella stessa distanza ove essi erano, quelli che lo circondano*, in vece di concludere l' esistenza dello spazio puro, dovremmo solamente inferire, che possiamo continuare a considerare l' estensione nel tempo, che non consideriamo le altre idee parziali, che abbiamo del corpo. Ma da ciò non segue, che vi sieno nella natura esseri, i quali corrispondano a ciascuna delle nostre idee parziali. È da temere, che non sia questo un effetto della nostra immaginazione, la quale avendo finto un corpo annientato è obbligata di fingere uno spazio fra i corpi,

che

che lo circondano: può avvenire, che lo spirito non si faccia un' idea astratta dello spazio, se non perchè conserva l' estensione stessa de' corpi, che egli suppone rientrati nel nulla (*a*).

§ XXXIV. L' oggetto dell' ideologia dee essere di spiegare la generazione delle nostre idee, non già di decidere su la natura degli esseri. Il giudizio su la realità delle nostre conoscenze dee venire in seguito all' analisi delle idee, che ne sono gli elementi. Ciò supposto, noi non esamineremo quì, se lo spazio puro esista; noi ci limiteremo a cercare 1. se ne abbiamo un' idea, e se questa sia distinta dalla estensione del corpo 2. nel caso, che ne abbiamo un' idea cercheremo, come ne facciamo l' acquisto.

L' idea dello spazio puro, distinto dall' estensione de' corpi, mi sembra incontrastabile. Noi concepiamo il moto come l' applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito, che riguardiamo come il luogo de' corpi; ma quest' idea suppone uno spazio, le cui parti sieno penetrabili, ed immobili. Noi concepiamo il moto nel corpo come una cosa assoluta; e per mezzo di quest' assoluto con-

(a) *Art. de penser c. VIII.*

concepiamo il cambiamento del rapporto di situazione di un corpo ad un altro. Mi sembra dunque che abbiamo un' idea dello spazio puro come di una cosa reale, ed in conseguenza come distinto dalla estensione de' corpi.

Vediamo come abbiamo potuto acquistar questa idea.

Io rimonto al primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia: io risalgo alla percezione del me che percepisce un fuor di me. Come lo spirito riguarda egli questo fuor di lui? Lo riguarda come una cosa che lo limita. Se l' io non percepisse un fuor di me, egli si riguarderebbe come l' essere infinito; egli non potrebbe giammai credersi limitato.

L' io sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza a quella del suo corpo; sin da' primi momenti della vita dello spirito, questi due sentimenti del me, e di una cosa che lo termina, si associano inseparabilmente, e l' idea del mio corpo è legata a quella di una estensione che lo limita in tutt' i punti della sua superficie. Ma questa estensione che limita il mio corpo sarebb' ella solida, cioè resistente? I sensi stessi mi fanno separare la solidità dall' estensione contigua al mio corpo.

Seb-

Sebbene l' aria ci resista, e graviti sul nostro corpo, pure possiamo muoverci in essa senza sentire la sua resistenza, e stando in riposo quando l' aria è tranquilla, non sentiamo la sua pressione sul nostro corpo; noi dunque separiamo, sin da' primi momenti della nostra vita, l' estensione dalla solidità. Separiamo ancora l' estensione dal colore; poichè se ci troviamo nelle tenebre siam privi delle sensazioni de' colori; ed il bambino, il quale sottrae ancora nella veglia i suoi occhi all' azione della luce è privo per più tempo dalle sensazioni dei colori. L' idea di una estensione non solida, e non colorata, che limita il nostro corpo, si associa dunque sin da principio all' idea del nostro corpo; e lo spirito riguarda la solidità ed il colore, come accessorii di questa estensione, che dappertutto ci circonda. I fatti che hanno luogo in seguito tendono a rinforzare, ed a rendere necessaria quest' associazione. Supponghiamo, che io sia eretto in posizione verticale su la terra; io sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente, ma non sentirò resistenza alcuna su tutto il resto della superficie del mio corpo; intanto son obbligato di riguardare questo resto di superficie come limitato da una estensione identifica

al di fuori di me; io dunque son costretto a supporre una estensione non resistente al di fuori di me. Se questa estensione mi sembra luminosa di giorno, ella cessa di esserlo di notte; l' estensione è dunque fuori di me, indipendentemente dal colore, e dalla solidità. Supponghiamo dippiù, che senza cambiare la posizione del mio corpo riguardo al suolo, e la posizione rispettiva delle parti del mio corpo fra di esse, io mi muova, lo spirito provando un sentimento successivo di resistenza, prodottogli dal suolo, misurerà così la sua estensione percorsa per mezzo de' piedi tangibili. Ma l' estensione vuota, che terminava il mio capo nella prima posizione, è riguardata nella stessa posizione riguardo alla estensione del suolo, che occupavano i miei piedi; mi sembrerà dunque, che muovendomi io lasci una estensione uguale a quella del mio corpo, e riguarderò questa estensione vuota come immobile, e penetrabile. Lo stesso fatto replicandosi allora che io abbandonerò la mia seconda posizione; mi sembrerà di muovermi in uno spazio vuoto, ed il moto si presenterà a me come l' applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito.

§. XXXV. Vi ho mostrato nella psicologia

logia, che il sentimento del *me* è il sentimento di un soggetto modificato, che il sentimento di questo soggetto è inseparabile da quello di ciascuna modificazione, e che noi l' abbiamo insieme con quello della primitiva sensazione. Vi ho mostrato ancora, che il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di qualche cosa, di un soggetto che ci modifica, e ci desta alcune date sensazioni, e che il sentimento di questo soggetto esterno è inseparabile da ciascuna sensazione.

Meditando su di noi stessi distinguendo il me dalle modificazioni dalle quali è affetto, l' analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto io* (mi si permetta questa espressione). Meditando sul sentimento di *un fuor di me*; separandolo dalle qualità relative, di cui lo rivestiamo, l' analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto esterno*. Paragonando poi per mezzo della sintesi queste due nozioni di soggetto *Io*, e di *soggetto esterno*, noi vi scovriamo con un nuovo atto di analisi l' identico, cioè il *soggetto*; e quest' ultimo risultamento dell' analisi è la nozione di *sostanza*.

Se i filosofi fossero pazientemente risaliti all' origine di questa nozione, non sarebbero nati tanti errori, che han desolato,

e

e continuano a desolare l' impero della filosofia. Alcuni filosofi con *Locke*, e *Condillac* credono, che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza, e che non sentiamo se non se le qualità. Ma se la cosa é così; perchè questi filosofi pensano, che noi immaginiamo un sostegno alle qualità? Eglino non hanno spiegato l origine di questa supposizione, che incessantemente si trova in tutti gli uomini. Se non abbiamo la nozione della sostanza, come si sarebbero inventati in tutte le lingue i nomi sostantivi, ed aggettivi, che la suppongono? Se non abbiamo la nozione della sostanza come possiamo aver quella della qualità, che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma una sostanza, ma solamente una qualità complessa.

La scuola di *Cartesio* ammette l' esistenza di questa nozione nel nostro spirito; ma non avendone ritrovato l' origine ne' sentimenti, ha amato di crederla innata. Si è inoltre cercato di definire la sostanza, e senza badare, che questa nozione essendo semplice non può definirsi, se ne son prodotte delle false definizioni, dalle quali sono nati molti errori, fra i quali il panteismo di *Spinoza*. La scuola di Kant pretende, come vedremo appresso, che noi abbiamo

una

una nozione della sostanza; che questa è *a priori* in noi, indipendentemente da' sentimenti, che non corrisponde ad alcuna realità, ma rimane una pura forma del pensiere. L' analisi, che ve ne ho data, vi dee preservare da simili errori. Ella vi fa conoscere 1. che noi abbiamo una nozione della sostanza 2. che questa nozione deriva da' sentimenti; 3. che essa è una nozione semplice, e non può definirsi.

Gli atti della meditazione, i quali ci danno in risultamento la nozione astratta di sostanza, ci danno ancora quella di *modificazione* a cui si dà pure il nome di *qualità, di accidente*, e di *modo*. Questa nozione è semplice come quella della sostanza, e deriva ancora da' sentimenti.

§. XXXVI. Le sostanze e le modificazioni convengono in ciò, che sono l' oggetto de' sentimenti, che son cose sentite: io sento il *me*, e sento ugualmente l' atto con cui egli giudica, ragiona, vuole: io sento il soggetto incognito della penna con cui scrivo; e sento ancora la sua solidità, che riguardo come una qualità relativa di questo incognito soggetto. Riguardate sotto questo punto di veduta le sostanze, e le modificazioni, io le chiamo *esistenze*. Esse convengono dunque in ciò che tutte sono esistenze

sistenze, o in altro vocabolo *realità*.

Gli oggetti del sentimento son dati allo spirito; egli non li produce, ma li vede. Quando lo spirito scovre una connessione necessaria fra l' esistenze, che sono oggetto del sentimento, ed altre cose, che sono il risultamento della meditazione, egli riguarderà queste seconde cose come esistenze. Così scovrendo una connessione necessaria fra il *me* mutabile, ed uno spirito infinito creatore del *me*, egli riguarderà necessariamente questo spirito supremo come una cosa *esistente*.

Fuori dell' esistenze nulla vi è: alcuni filosofi intanto vi hanno posto i possibili: eglino hanno riguardato le cose in due stati 1.° nello stato di possibilità 2.° nello stato di esistenza, ed han creduto, che la creazione consista a far passare le cose dallo stato di possibilità a quello di esistenza. Un tal linguaggio mi sembra visibilmente contraddittorio. Se le cose passano da uno stato ad un altro nel ricevere l' esistenza; esse soffrono un cambiamento: ma la nozione del cambiamento importa la nozione di un soggetto esistente che si cambia, le cose dunque, che si concepiscono passare dallo stato di possibilità a quello di esistenza, si debbono riguardare come esistenti, prima di

rice-

ricever l' esistenza, il che è contradditorio. *Condillac* ha fatto su quest' oggetto la seguente solida osservazione :» L' abuso delle
» nozioni astratte effettivate, si mostra con
» molta chiarezza allora, che i filosofi, non
» contenti di spiegare alla loro maniera la
» natura di ciò che è, hanno voluto spie-
» gare la natura di ciò che non è. Si son
» veduti parlare delle creature puramente
» possibili, come di creature esistenti, ed
» effettivare tutto sino al nulla da cui son
» sortite. Ov' erano le creature, si è do-
» mandato, avanti che Dio le avesse create?
» La risposta è facile : perchè ciò è lo stes-
» so che domandare, ove erano prima che
» fossero ; al che, come mi sembra, ba-
» sta di rispondere, che esse non erano in
» alcuna parte (*a*).

I filosofi invece di annunciarci la creazione dicendo, che essa è l' azione con cui si effettivano i possibili, avrebbero fatto meglio di annunciarcela col linguaggio sublime delle divine scritture : *Dio parlò, e tutto fu fatto*. Nulla si può dir di meglio. Ma fa d' uopo risalire all' origine della idea del possibile, e così spiegare come avviene, che i metafisici parlino del possibile nel modo

---

(a) *Art. de penser. c. VIII.*

modo stesso, in cui parlano della esistenza.

Le prime nostre idee hanno per oggetto individui reali, allora che lo spirito forma delle astrazioni, toglie alle sue idee ogni realità; m' avendo legato, sin da' primi momenti della sua vita intellettuale, nella coscienza, l' idea individuale colla realità del suo oggetto; allora che forma le idee astratte, questo legame continua, e forma quella specie d' illusione, o di apparenza, che può chiamarsi *trascendente*. Allora che diciamo *l' uomo*, l' *animale* ec. siam costretti di supporre un oggetto al di fuori del nostro pensiere; intanto un tale oggetto non esiste nella natura. Lo spirito avendo legato la realità con un' idea astratta; è forzato di legarla con una combinazione d' idee astratte, la quale sia il risultamento di una sintesi quale che siasi. La realità legata a queste combinazioni è il *possibile*. Si vede da tutto ciò che il possibile filosoficamente considerato non è nulla fuori di questa sintesi, la quale è un pensiere dello spirito, e che considerato fuori del pensiere, e come distinto da esso è una *illusione trascendente*, la chiamo trascendente, perchè non è nella regione de' sensi.

Di grazia che cosa è mai il circolo pos-

possibile fuori della mente del geometra? Supponete annientati tutti gli esseri finiti vi rimane il solo Dio; ma Dio è una realità assoluta. Nulla vi ha dunque fuori della esistenza assoluta, e l' esistenze condizionali, e la regione de' possibili è nel mondo delle chimere de' metafisici. Ma si dice: Dio vede tutto ciò che esiste, prima di esistere, i possibili sono dunque l' oggetto delle idee esterne di Dio. Ma parliamo con maggior dignità dell' Eterno. Dio vede se stesso: la scienza di Dio è un atto semplicissimo, e la stessa essenza di tutta questa essenza non è mica il complesso de' possibili; ma è la realtà assoluta. Umiliamoci alla presenza di Dio, e guardiamoci di spingere con un gergo vuoto di senso, lo sguardo verso di colui, che abita una luce inaccessibile.

I metafisici considerando da una parte, che lo spirito può combinare insieme quelle idee astratte, le quali scambievolmente non si escludono, e distinguendo l' oggetto di queste idee dalle idee stesse, han definito il possibile: *ciò fra i cui essenziali non esiste alcuna contraddizione*. Eglino han chiamato il possibile così definito, *possibile intrinseco* a differenza del possibile *estrinseco*, il quale è il possibile intrinseco nel

rap-

rapporto alla potenza di una causa, che può effettivarlo.

§. XXXVII. Ma abbiam noi l' idea di *causa*, e com' ella ci viene? Abbiam detto nel §. antecedente, che quando lo spirito scovre una connessione fra l' esistenze che sono oggetto del sentimento, e l' oggetto di una nozione, che è il risultamento della meditazione su quest' esistenze, egli ripone quest' ultimo oggetto fra l' esistenze. Ma abbiam noi l' idea della *connessione*, e può essa trarre la sua origine dai sentimenti? Ecco giovanetti una ricerca molto interessante.

Davide Hume filosofo inglese ha negato, che noi abbiamo l' idea della connessione fra due cose: Tutti gli avvenimenti della natura, ha egli detto, ci si mostrano in congiunzione, non mica in connessione. Se un corpo in moto ne incontra un altro in riposo, questo secondo si muoverà ancora, ora quì non vediamo, dice il filosofo citato, altra cosa, se non che due fatti l' uno al seguito dell' altro; il moto del primo corpo, che tocca il secondo, seguìto dal moto del secondo. Ma fra il moto del primo, e quello del secondo non vi scorgiamo alcuna connessione necessaria. Io vedo, per esempio, sopra un bigliardo una palla

palla che si muove in linea diritta, per andare ad urtarne un altra che è in quiete; io voglio ancora supporre, che mi venga accidentalmente allo spirito, che l' effetto del contatto, o dell' impulso sarà un moto prodotto nella seconda palla: io domando, dice *Hume*, se non avessi potuto collo stesso dritto concepire molti altri avvenimenti totalmente differenti, che avrebbero potuto risultare da questo impulso? Non poteano forse ambedue le palle restare in un' assoluta quiete? Non poteva la prima ritornare in linea retta com' era venuta? Non poteva riflettersi seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno di assurdo, nè d' inconcepibile; perchè dunque adotteremo noi l' una in preferenza delle altre? Che si argomenti *a priori*, cioè indipendentemente dall' esperienza tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di render ragione di una simile preferenza. Una pietra, o un pezzo di metallo è sostenuto in aria: toglietegli il suo sostegno cadrà. Ma a considerare la cosa *a priori*, che cosa troviamo noi nella situazione della pietra, che possa farci nascere la nozione d' *in basso*, piuttosto che quella d' *in alto*, o di tutt' altra direzione? Si conclude da queste osservazioni, che l'

idea

idea di connessione necessaria fra due cose non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni.

Dopo d' aver veduto, continua *Hume*, che le azioni degli oggetti, i quali colpiscono i sensi, non ci danno questa idea di connessione necessaria esaminiamo, se essa ci può pervenire meditando su le operazioni dell' anima; non è necessario, si dirà, che un atto di volontà, per muovere i nostri membri, o per eccitare una nuova idea nel nostro spirito: l' intima coscienza ci attesta questa efficacia della volontà: da ciò deriva l' idea di connessione: noi troviamo difatto siffatta connessione fra gli atti della nostra volontà, ed alcuni moti del nostro corpo; ed egualmente la troviamo fra gli atti della volontà, ed alcuni pensieri del nostro spirito. Ma quì, replica il nostro filosofo, si conclude malissimo: queste osservazioni ci manifestano solamente, che gli atti della volontà sono seguiti d' alcuni moti delle nostre membra; vediamo dunque ancora quì degli avvenimenti, che sono l' uno al seguito dell' altro, e che sono perciò congiunti, non mica connessi; vale a dire che lo spirito non iscovre fra di essi un legame necessario in modo, che posto l' uno si vegga una contraddizione nel non

seguimento dell' altro : lo stesso dee dirsi riguardo all' influenza della nostra volontà su i nostri pensieri : noi non vediamo qui altra cosa, dice *Hume*, che un fatto al seguito di un altro fatto : io voglio meditare su di una proposizione di geometria : tosto una serie di pensieri siegue questo atto della mia volontà ; ma fra questo atto, ed i pensieri che seguono, io non vi trovo alcun legame necessario in modo, che indipendentemente dall' esperienza, io possa conoscere *a priori* l' uno, tosto che conosco l' altro ; i fatti son dunque qui ancora in congiunzione non mica in connessione.

§. XXXVIII. *Hume* ha omesso l' osservazione di alcuni fatti importanti, i quali gli avrebbero scoverto il suo errore.

La sensazione si mostr' alla coscienza come distinta dall' essere che sente, e dall' oggetto sentito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell' essere ; ella racchiude nella sua nozione una connessione coll' essere ; se essa è un sentire, è legata coll' oggetto sentito. Nel sentimento del *me*, che sente *un fuor di me* si trova dunque la connessione fra due esistenze, cioè 1.° fra il soggetto e la modificazione 2.° fra la sensazione, e l' oggetto sentito.

In

In oltre lo spirito nel raziocinio percepisce una connessione fra l' illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque* ; nel sentimento dell' azione dello spirito che dice *dunque* nel raziocinio, si può ancora trovare l' origine dell' idea della connessione . Nella logica pura vi feci vedere, che non possono esservi raziocinii empirici, e che tutti i raziocinii debbono essere o *puri* , o *misti*: la ragione di ciò si è, che vi dee essere la connessione fra l' illazione e le premesse; poichè senza di ciò non vi sarebbe raziocinio . Nel fatto complesso del raziocinio noi troviamo dunque due fatti , non solamente in congiunzione , m' ancora in connessione: questi due fatti sono le premesse , e l' illazione , le conoscenze primitive , e le conoscenze dedotte . Il sentimento del raziocinio è dunque sufficiente a somministrarci l' idea di una connessione necessaria fra due fatti della natura . Leggete il §. VII. della logica pura . Io dissi connessione necessaria: ma questo aggiunto di necessaria si potrebbe riguardare come di superfluo ; poichè i fatti sono in connessione sempre che non si può ammetter l' uno senz' ammettere l' altro ; altrimenti sarebbero solamente in congiunzione .

Il sentimento del *me* che ragiona, o che deduce una conoscenza da altre conoscenze è il sentimento del *me*, che fa esistere in lui una conoscenza, cioè una modificazione. Similmente il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di un soggetto incognito, che mi modifica, cioè che fa esistere in me una sensazione, la quale è una mia maniera di essere. Gli oggetti di questi due sentimenti convengono in ciò, che ciascuno è un soggetto, il quale fa esistere una modificazione. A quel soggetto che fa esistere qualche cosa io do il nome di *causa efficiente*. Ciò che la causa efficiente fa esistere si chiama *effetto*. Concludiamo dunque contro di *Hume* 1.° che noi abbiamo l' idea della connessione fra due cose: 2.° che abbiamo l' idea della causa efficiente: 3.° che tali idee traggono l' origine da' sentimenti.

Quest' analisi vi fa conoscere, che vi ha una connessione fra la causa efficiente, e l' effetto. *Hume* il quale niega, che noi abbiamo l' idea di connessione, niega ugualmente che noi abbiamo un' idea della causa efficiente: egli definisce la causa in due modi 1.° *la causa è un oggetto talmente seguìto da un altr' oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguìte*

guiti da altri oggetti simili al secondo. Noi diciamo, che il moto di una palla che ne incontra un' altra in riposo è la causa del moto di questa seconda, perchè un moto simile in un' altra palla simile urtante è seguìto da un moto simile in un' altra palla simile urtata. Noi diciamo che il fuoco, il quale ci riscalda è la causa del sentimento del calore, che in noi si desta, perchè la presenza di un altro corpo simile a questo che noi chiamiamo *fuoco* è seguita da un sentimento simile a quello che noi diciamo *calore*: 2.o la veduta di una causa risveglia nell' anima l' idea dell' effetto, perciò la causa, dice *Hume*, può definirsi così. *Un oggetto talmente seguìto da un altr' oggetto, che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo.* La caduta di un vase di vetro su di un corpo duro è la causa della rottura del vase; perchè l' idea della caduta di questo vase è associata a quella della sua rottura, e la presenza del primo fatto fa sempre pensare al secondo. In queste definizioni il filosofo inglese prescinde dalla connessione fra la causa e l' effetto, condizione essenziale alla nozione della causa efficiente: egli ne prescinde perchè ha creduto impossibile il ricavarne l' idea da' sentimenti. Noi abbiamo fatto

ve-

vedere la falsità di questo pensamento, e perciò siamo nel dritto di rigettare l' idea della causa, che questo filosofo ci presenta.

§. XXXIX. Alcuni filosofi ammettendo che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e riconoscendo Dio qual causa efficiente dell' universo non ammettono cause efficienti nella natura, e distinguendo perciò la causa efficiente, o metafisica dalla causa fisica, adottano per quest' ultima le due definizioni di *Hume*, che abbiamo rapportato.

L' anima è distinta dal corpo: ella è una sostanza spirituale; intanto ad alcuni atti della sua volontà corrispondono costantemente alcuni moti nel suo corpo; e ad alcuni moti nel suo corpo corrispondono costantemente alcune date sensazioni nell' anima. Così io voglio muovere il mio braccio, ed il mio braccio finchè sarà nello stato di sanità e non impedito da una causa esterna, si muoverà costantemente secondo il volere dell' anima: i corpi esterni producono alcuni moti su i nostri organi sensorii: questi moti si trasmettono al cervello, ed a tali moti nel cervello corrispondono alcune date sensazioni. A questa corrispondenza degli atti della volontà co' moti del corpo, e de' moti nel corpo colle sen-

sazioni nello spirito, si dà il nome di *commercio*. Vi ha dunque un commercio fra lo spirito, ed il corpo.

Ma, sieguono i filosofi de' quali esponiamo l' opinione, che cosa mai hanno di simile i voleri dell' anima coi moti del corpo, ed i moti del corpo colle sensazioni dell' anima? Qual rapporto possiamo noi concepire fra fatti di natura cotanto diversa ed opposta? Noi siamo qui obbligati a non riconoscere fra tali fatti alcuna connessione possibile; lo spirito non può dunque essere, concludono questi filosofi, la causa efficiente di alcun moto nel corpo; nè il corpo la causa efficiente di alcuna sensazione nello spirito. Intanto siam obbligati di ammettere una corrispondenza costante fra certe modificazioni dello spirito, e certe modificazioni del corpo, il che vale quanto dire un commercio fra lo spirito ed il corpo: Or come spiegare un tal commercio? Iddio, dicono questi filosofi, all' occasione de' voleri dello spirito produce certi dati moti nel corpo, ed all' occasione di certi moti nel corpo produce certe date sensazioni nello spirito: questo modo di spiegare il commercio fra lo spirito, ed il corpo, e che si attribuisce a *Malebranche*, si chiama il *sistema delle cause occasionali*; perchè, secondo

secondo questo sistema, le modificazioni dello spirito sono solamente le occasioni di alcune modificazioni nel corpo, ed alcune modificazioni nel corpo solamente le occasioni di alcune modificazioni nello spirito. *Malebranche* ha generalizzato il suo sistema delle cause occasionali: egli ha rigettato le cause efficienti meccaniche: se il corpo A urta il corpo B, e questo secondo si muove, il filosofo citato insegna, che il corpo A non dee esser mica riguardato come la causa efficiente del moto di B; ma che Dio il quale muove A, all' occasione del moto di A muove ancora B, secondo certe leggi generali che il supremo motore ha stabilito nella sua sapienza. Così, secondo questo sistema, il moto del corpo A che urta il corpo B è solamente l' occasione del moto, che Dio produce in B.

Altri filosofi spiegano altrimenti il commercio fra lo spirito ed il corpo, o per dir la cosa altrimenti fra il *me* e la natura. L: modificazioni dello spirito, eglino dicono, non sono in connessione colle modificazioni del corpo; ma le modificazioni dello spirito attuali dipendono dalle modificazioni dello spirito antecedenti: similmente le modificazioni attuali del corpo dipendono dalle modificazioni antecedenti. Ciò si esprime da

questi

questi filosofi dicendo, che lo stato presente dello spirito ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente, e lo stato presente contiene la ragion sufficiente dello stato che siegue: i fatti della natura sono qui in connessione; ma questa connessione esiste fra fatti analoghi e dello stesso soggetto: Vi ha una connessione fra le modificazioni dello spirito, e ve ne ha una fra quelle del corpo, ma non ve ne ha alcuna fra quelle dello spirito e quelle del corpo. Intanto si tratta per lo appunto di spiegare questa corrispondenza, che si vede costantemente fra le modificazioni dello spirito e quelle del corpo, in modo che ai voleri dell' uno corrispondano moti nell' altro, ed ai moti nell' altro corrispondano sensazioni nel primo. Per ispiegarlo i filosofi, de' quali parliamo, ricorrono alla preordinazione di Dio. Dio, dice *Leibnitz*, autore di questo sistema, creò nel principio del mondo infiniti spiriti, ed infinite macchinette umane: in ciascuno spirito pose una forza rappresentatrice dell' universo, la quale ordinatamente sviluppandosi rappresenta successivamente in diversi modi tutto l' universo, e ciascuna sua modificazione, non diversamente di ciò che farebbe un grandissimo specchio, innanzi al quale questo mondo si avvolgesse con

passo

passo ordinato e costante: ciascuno stato dello spirito nasce dall' antecedente. Similmente impresse in ogni macchinetta una forza motrice, pel cui sviluppo viene il corpo nostro a fare tutto quello che si vede fare agli uomini, in modo che lo stato attuale del corpo dipende dallo stato antecedente. Sceglie poi Dio fra i corpi e gli spiriti quelli che van di concerto, e gli unisce; cioè unisce quello spirito, i cui voleri hanno per oggetto alcuni dati moti a quel corpo, che fa per la sua costruzione i moti corrispondenti a tali voleri, e i moti corrispondenti alle sensazioni. Lo spirito non agisce su questo nostro corpo, nè il corpo su lo spirito. Se fossero disgiunti farebbero quel medesimo che hanno ora uniti in forza della loro natura, perchè son due *automi*, i quali si modificano per intrinseco principio. *Leibnitz* chiama questo suo sistema *armonia prestabilita*.

Il comune degli uomini, e dei filosofi spiega il commercio fra lo spirito ed il corpo per una influenza fisica dell' uno su l' altro, e dell' altro su l' uno. Lo spirito secondo questa opinione, agisce sul corpo ed il corpo su l' anima: il primo muove il corpo per mezzo della sua volontà ed è in questo modo la causa efficiente di quelli

moti

moti, che chiamansi volontarii: il secondo modifica lo spirito facendo in lui quelle impressioni, che chiamansi sensazioni: chiamasi questo il sistema dell' *influsso fisico*, o della causalità.

Non è questo il luogo d' intraprender l' esame degli esposti sistemi. Debbo solamente avvertirvi, che queste diverse opinioni niente detraggono alle spiegazioni che abbiam dato delle idee di connessione, e di causa efficiente. Tanto nel sistema delle cause occasionali, che in quello dell' armonia prestabilita, si suppone la relazione di causalità, e la realità della causa efficiente. La corrispondenza dei moti del corpo coi pensieri dello spirito si riguarda come un effetto della divina volontà.

§. XL. Allora che lo spirito suppone una connessione fra due cose A. e B, per esempio, di modo che B esiste, perchè A esiste, o pure che l' esistenza di B suppone come condizione l' esistenza di A, egli riguarda A come *primo* e B come *secondo*. Se poi l' esistenza di C. è ancora subordinata all' esistenza di B, egli riguarderà C come *terzo* e D come *quarto*, e così di seguito: in tal modo lo spirito acquista l' idea della *successione*, o del *tempo*. Il tempo è dunque una serie di esistenze subordinate

nate

nate l' una all' altra. Così l' esistenza delle premesse nello spirito è prima dell' esistenza dell' illazione: l' esistenza dell' impressione esterna nel nostro corpo è prima dell' esistenza della sensazione nel nostro spirito: l' esistenza delle volontà è prima dell' esistenza de' moti, che vi corrispondono nel corpo, e questa *priorità* dell' una rispetto all' altra costituisce il tempo.

Se riflettete su la serie de' fantasmi, che suole passare nel vostro spirito, e richiamerete alla memoria la legge dell' associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella psicologia, riconoscerete una serie di pensieri nel vostro spirito, in cui l' uno è perchè l' altro è, e questa serie di fantasmi vi darà l' idea della *successione*, della *durata* del *tempo*, vocaboli che prendo tutti in uno stesso significato.

Il fondamento della successione è la causalità; la causa però può essere esterna riguardo al soggetto, in cui la successione ha luogo. Sembra molte volte, che non si trovi alcun legame fra i successivi: un corpo si muove: ne incontra un altro in riposo, e lo muove insieme con esso: la sua velocità dopo l' incontro è minore di quella che esso aveva prima dell' incontro; qual connessione può mai trovarsi fra questi

due

due stati del corpo? Qual connessione fra una volontà maggiore ed una minore? come dunque può dirsi per esempio, il corpo A si muove con sei gradi di velocità, perchè si muoveva con dodici? Similmente il nostro spirito passa dal piacere al dolore, dall' allegrezza alla mestizia: ora qual connessione può mai concepirsi fra questi due stati? Come potrà dirsi: voi siete mesto, perchè eravate allegro? Sembra dunque, che il tempo non possa farsi consistere in una serie di esistenze legate fra di esse, e che la causalità non sia il fondamento della successione, ma riflettendo su l' oggetto che ci occupa si dileguerà qualunque dubbio.

Se il corpo che prima dell' urto si muoveva con dodici gradi di velocità, si muove, incontrando un corpo duro di massa uguale, con sei, si sarebbe mosso con quattro, se prima dell' urto ne avesse avuto otto invece di dodici. Il muoversi con sei nasce dalla reazione del corpo urtato sul mobile dotato di dodici gradi di velocità: questa reazione così determinata è appunto la causa efficiente, che dà esistenza al moto del corpo con sei gradi di velocità, o che diminuisce di sei gradi la velocità del corpo urtante: senza di essa la successione dello stato di sei gradi di velocità a quello

di

di dodici, non avrebbe avuto luogo; i dodici gradi di velocità sono intanto una condizione indispensabile, acciò il corpo urtante si muova con sei gradi dopo dell' urto; il corpo urtante si muove con dodici gradi di velocità: a questo stato siegue la reazione del corpo urtato, questa reazione sebbene venga dal di fuori, pure siegue naturalmente allorchè si suppone il corpo urtante animato di dodici gradi di velocità, ed in contatto coll' altro corpo: a questa reazione segue lo stato di velocità di sei gradi nel corpo urtante: ecco dunque tre stati legati l' uno all' altro, ed ecco che la causalità costituisce la successione. Se lo spirito è nell' allegrezza per lo possesso di un bene, il dispiacere, che prova per la perdita di questo, dipende dalla notizia che gli viene dal di fuori, che gli fa conoscer questa perdita; questa notizia intanto non gli produrrebbe alcun dispiacere, se egli non si trovasse nell' allegrezza per lo possesso del bene che perde. Così in tutt' i casi la relazione di causalità stabilisce la successione.

XLI. Io so bene, che molti filosofi hanno supposto una durata, che scorre uniformemente, composta d' istanti che si succedono, e distinta dalle cose che esistono; e che essi ragionano della durata in con-

formità

formità di questa supposizione. Così suppo- niamo una durata composta degl' istanti A, B, C, che si succedono in modo che l' i- stante A sia prima di B, e questo prima di C; supponendo annientate tutte le cose, questa durata resterebbe. Abbiamo dunque quì una durata composta d' istanti, e distin- ta dalle cose che durano, e si succedono: conformemente a questa supposizione noi di- ciamo, che un essere il quale esiste nello istante A, esiste prima di quello che esiste nell' istante B, e questa priorità si chiama priorità di tempo, la quale, secondo questi filosofi, si distingue dalla priorità di natura, che si fa consistere nella causalità in forza della quale si concepisce la causa prima del- l' effetto. Così sebbene i due esseri, che e- sistono uno nell' istante A, e l' altro nell' i- stante B, non fossero fra di loro nella rela- zione di causa e di effetto, non lascerebbe quello che esiste nell' istante A, di essere prima di quello che esiste nell' istante B, per una priorità di tempo, non già per una priorità di natura. Conformemente a questa supposizione ancora, i filosofi de' quali parliamo, spiegano l' idea di succes- sione, e di simultaneità. Chiamano succes- sivi quelli esseri, che esistono in due istan- ti diversi di tempo e simultanei quelli che esi-

esistono nello stesso istante. Son perciò obbligati a supporre, che tutti gli esseri partecipano di una stessa durata; e che una moltitudine di esseri esiste nello stesso istante.

La sana filosofia non può ammettere una durata, distinta dalle cose che esistono. Che cosa è ella mai siffata durata? È un essere o un modo di essere? Se è un essere, sarà dunque distinto dagli altri esseri, se è un modo di essere, appartiene particolarmente all' essere di cui è modo; e così una durata comune a tutti gli esseri, che esistono e distinta da essi, è una cosa assurda.

Intanto noi abbiamo l' idea di una durata, distinta dalle cose che esistono, e la riguardiamo come una misura comune, con cui misuriamo la particolare durata di ciascun essere. L' ideologia dee spiegare l' origine di quest' idea.

Noi non possiamo conoscere la successione nelle cose al di fuori di noi, se non per mezzo della successione delle nostre modificazioni. Quando un corpo muovendosi, non desta in noi una serie non interrotta di percezioni della sua presenza in diversi punti dello spazio, noi non percepiamo il suo moto. Il moto dell' indice dell'

oro-

orologio non ci si rende visibile, perchè fra la percezione della sua presenza in un punto dello spazio e quella della sua presenza in un altro punto, si frappongono delle altre percezioni. Similmente noi non percepiamo il moto di una palla di fucile, perchè le percezioni dello sparo del fucile, e dell' urto della palla contro di un corpo quale che siasi, non son separate da una serie non interrotta di percezioni, le quali ci facciano percepire la presenza della palla in diversi punti dello spazio. Noi dunque siam costretti a giudicare della successione nelle cose al di fuori, dalla successione che osserviamo nelle nostre modificazioni. Trasportando la nostra successione alle cose fuori di noi, ci formiamo un' idea astratta della durata, e la concepiamo come una serie di cose che l' una cessa coll' incominciamento dell' altra. Lo spirito intanto prescindendo dalle determinazioni particolari delle modificazioni annienta queste, ed essendo obbligato a dare un oggetto alla sua astrazione, effettiva la durata distinta dalle cose, nello stesso modo che effettiva il possibile.

§. XLII. Sembra difficile nella supposizione, che non vi è una durata distinta dalle cose che esistono, lo spiegare in che

cosa

cosa consista la *simultanietà* o la *coesistenza*. Ma riflettendo su la connessione dell' esistenze, questa difficoltà svanisce. L' esistenze possono essere inseparabili l' una dall' altra, ed essere indipendenti fra di esse, e nella dipendenza di una terza cosa. Così la luce che dal centro luminoso si sparge negli estremi dei raggi uguali è inseparabile in ciascuno di questi estremi, vale a dire che l' esistenza della luce in uno degli estremi de' raggi suppone, o è accompagnata dell' esistenza della luce negli estremi degli altri raggi uguali; questi effetti son dunque parallelli fra di essi, ed in una dipendenza comune dal centro luminoso; questi effetti si dicono perciò essere *simultanei* fra di loro. Ecco come dalla relazione di causalità si spiegano la successione, e la simultaneità dell' esistenze; gli effetti immediati di una stessa causa si dicono simultanei; ed alcune cose ancora le quali sono inseparabili da un effetto unico si dicono simultanee; così le due idee del soggetto e del predicato di un giudizio, essendo inseparabili dalla percezione del loro rapporto sono simultanee, ed ecco come la relazione di causalità è il solo *oggettivo* del tempo. Ciò mi porge l' opportuna occasione di fare un' osservazione importante sul

prin-

principio di contraddizione. La maniera, con cui si enuncia ordinariamente nelle scuole questo principio pare, che supponga una durata distinta dalle cose; esso si esprime così: *non può una cosa nello stesso tempo essere e non essere*, e così io l' ho espresso nel capitolo secondo della Logica pura. La sua vera espressione dovrebbe essere come lo ha bene osservato *Kant*. La seguente: *A niuna cosa compete una qualità che le ripugna*: con questa espressione il soggetto si riguarda come determinato, e si esprime l' incompatibilità di un' altra determinazione, che toglie la prima già posta: così invece di dire: *non può un uomo essere nello stesso tempo dotto, ed ignorante*, *si dice* meglio: *l' uomo dotto non è ignorante*; ed invece di dire: *una figura non può essere insieme circolo e quadrato* si dirà meglio: *il circolo non è quadrato*; e se si vuole esprimere il modo della negazione si potrà dire: *l' uomo dotto necessariamente non è ignorante, il circolo necessariamente non è quadrato*: in siffatte enunciazioni si prescinde dal tempo, la cui nozione è estranea ai giudizii necessarii.

Allora che lo spirito paragonando le modificazioni, di cui serba memoria colle esi-

esistenze, che sono l' oggetto del sentimento, vede le prime convenire in ciò che hanno cessato di essere, nasce in lui la nozione della privazione dell' esistenza, o del nulla. Ma ritorniamo all' idea del tempo, per la quale credo utile un altro sviluppamento.

§. XLIII. Gli uomini hanno misurato la durata, per mezzo del moto del sole, della luna, degli astri; è necessario di rimontare all' origine di questo metodo di misurare la durata.

Lo spirito umano dee istruirsi per mezzo della esperienza; per far ciò è necessario, ch' egli metta dell' ordine fra la moltitudine de' fatti, che si presentano alla sua osservazione; è necessario in conseguenza, che subordini questi fatti l' uno all' altro, e li leghi col rapporto di causalità: senza di ciò questi fatti gli presenterebbero un caos; ma molti di essi si presentano allo spirito senza il legame della causalità: un uomo nasce alla China in questo momento in cui io scrivo, qual legame fra la nascita di quest' uomo, ed il pensiero che io esprimo scrivendo? Egli non può concepirsene altro, se non quello della simultaneità; ora la simultaneità si risolve nella causalità; come abbiam detto; fa d' uopo dunque spiegare

gare

gare come per mezzo del moto apparente del sole si possa stabilire l' oggettività di questo rapporto di simultaneità.

Il legame che dobbiamo porre fra gli avvenimenti, dee esser tale che sia universale per tutti gli uomini, e che tutti gli uomini possano intendersi, quando dicono che alcuni fatti son simultanei: ora, siccome abbiam detto acciò A, e B, si riguardino come simultanei è necessario che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto C: questo terzo fatto, per essere i giudizii degli uomini costanti, dee esser un fatto osservabile da tutti, e che tutti possano legarvi gli avvenimenti, di cui son testimonii. Il sole è un agente universale in tutto il globo terraqueo: esso vi spande incessantemente la luce, ed il calore: esso mantiene nelle piante, e negli animali, la vegetazione, e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni; e la diversa posizione de' luoghi della terra rispetto al sole ha un influenza notabile sul fisico, ed il morale degli uomini.

Supponiamo che io osservo il sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo, ed al di sopra dell' orizzonte; supponiamo ancora, che il punto del cielo in cui io osservo il sole nel mezzo giorno si trovi nell'

oriz-

orizzonte ortivo di altri osservatori; finalmente supponiamo, che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano: l' atto della coscienza, che mi attesta l' esistenza di queste due percezioni nello spirito, è inseparabile da esse; queste percezioni son dunque simultanee; perciò lo spirito riguarda ancora, come simultanei gli oggetti, che le fanno nascere, in conseguenza il cominciamento della battaglia è simultaneo con l' esistenza del sole nel meridiano; ma l' esistenza del sole nel mio meridiano è l' esistenza del sole nell' oriente di altri osservatori: l' apparenza del sole nell' oriente di altri osservatori è dunque simultanea coll' incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la situazione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra, corrispondente alla posizione di questo astro nel mio meridiano è determinabile; in conseguenza tutti gli uomini hanno un punto fisso, per determinare la simultaneità degli avvenimenti.

Ma che cosa s' intende, allorchè si dice che il corpo A per esempio si muove con maggior celerità del corpo B? Nella linea che descrive il corpo A io segno un punto: io determino la simultaneità della esistenza del corpo A in questo punto con

l' esistenza del sole in un punto del cielo: lo stesso io pratico riguardo al corpo B, e così concepisco il principio del moto di A, come simultaneo col principio del moto di B: scorsa una certa parte della linea di A, e della linea di B, io segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra: io misuro le parti scorse delle due linee, e se vi trovo, che la parte scorsa da A sia maggiore della parte scorsa da B, concluderò che A si muove con maggior celerità di quella con cui si muove B. Ecco il senso filosofico che può darsi a questa espressione: *la celerità di A è maggiore della celerità di B.*

I matematici dicono che la velocità è il quoziente che nasce dividendo lo spazio pel tempo; ma si può loro domandare: come è possibile di dividere l' una per l' altra due quantità concrete di specie differenti, e trovare al quoziente una quantità di una terza specie? Eglino sanno che non si può dividere una quantità concreta qualunque se non che di due maniere, o per una quantità di una stessa specie; ciò che dà per quoziente un numero astratto, il quale esprime quante volte il divisore è contenuto nel dividendo; così *due* esprime che dodici ducati si contengono due volte in venti-

quattro

quattro docati ; o pure la divisione può farsi per un numero astratto, nel qual caso il quoziente è un numero concreto della specie del dividendo ; così dividendo ventiquattro docati per dodici si ha al quoziente due docati : come dunque avviene che lo spazio diviso pel tempo dà al quoziente la celerità ? Lo spazio , il tempo , la celerità sono tre quantità eterogenee . Per risolvere questa difficoltà ricorriamo alle dottrine precedenti . Supponiamo che l' incominciamento del moto di A non sia simultaneo coll' incominciamento del moto di B, nè i termini che consideriamo in questi moti sieno fra di loro simultanei ; qual mezzo avrò io per paragonare il moto di A al moto di B, sotto il punto della celerità ? Io determinerò la simultaneità dell' incominciamento del moto di A riguardo al sole , e la simultaneità del termine del moto di A anche riguardo al sole : dopo di ciò misurerò l' arco del circolo diurno del sole , che s' intercetta , fra il punto in cui si trovava il sole simultaneamente all' incominciamento del moto di A , e quello in cui si trovava simultaneamente al termine del moto di A: dopo misurerò lo spazio percorso da A , e che s' intercetta fra il punto in cui A era nell' incominciamento del moto , e quello

in

in cui A era nel termine del moto . Replicherò l' istesse operazioni riguardo a B, ed avrò così quattro quantità omogenee che sono diversi spazii: cioè due archi del circolo diurno del sole, e due linee determinate, che sono gli spazii percorsi da A, e B: dopo di ciò è facile l' istituire de' paragoni, i quali avranno per termini delle quantità omogenee: così supponiamo per rendere la cosa più sensibile, che la quantità dello spazio percorso da A entri sessanta volte nell' arco descritto simultaneamente dal Sole, e che questo arco sia un grado del circolo, sarà questo spazio $^1/_{60}$ di quest' arco: supponiamo inoltre che lo spazio percorso da B entri trenta volte nell' arco simultaneo del sole, e che quest' arco sia di due gradi sarà questo spazio eguale a $^4/_{120}$ di questo arco, o pure a $^2/_{60}$ dello stesso: nella dottrina dei matematici la velocità è espressa dallo spazio diviso pel tempo; se secondo la nostra dottrina si sostituisce al tempo l' arco percorso dal sole, avremo nel primo caso la velocità eguale ad $^1/_{60}$, e nel secondo a $^2/_{60}$, ed in tal caso sarà vero ciò che enunciano i matematici, cioè che la velocità è in ragione composta dalla diretta dello spazio, e dell' inversa del tempo: di fatto $^1/_{60}$ sta a $^2/_{60}$ come 120 moltiplicato per 1 sta a 60 mol-

moltiplicato per 4, o pure come 60 moltiplicato per 1 sta a 60 moltiplicato per 2.

I matematici rispondono alla difficoltà proposta, che i termini di due ragioni semplici le quali costituiscono la ragion composta possono essere eterogenei fra di essi; e che in tal caso il rapporto è espresso in numeri astratti, come avviene nel caso della velocità, questa risposta è giusta, ma allorchè si domanda di nuovo, come si misura il tempo? Eglino ricorronno al moto; ma se il tempo determina la misura del moto, come il moto misura il tempo? Supponendo una durata distinta dalle cose, la quale non si può per se stessa misurare, non si fa alcun passo nella spiegazione de' fenomeni.

Per ispiegare dunque i primi principii della meccanica in cui entra la nozione del tempo non è necessario di supporre una durata distinta dalle cose esistenti; e la mia dottrina la quale pone l' oggettività del tempo nella causalità, si sostiene contro tutte le obbiezioni, anzi dalle stesse vien confermata.

Capitolo v.

Analisi delle idee dell' universo, e di Dio.

---

§. XLIV. Meditiamo ancora su la percezione del *me*, il quale percepisce *un fuor di me*. L' *io* è limitato: il corpo a cui è unito si mostra ancora come limitato: ma il di fuori che limita il mio corpo è egli limitato ancora? È certo, che oltre della sfera di attività de' miei sensi, ritrovo ancora *un di fuori*; e che comunque io voglia continuare le mie esperienze non giungerò giammai a percorrere tutto il sensibile. Io sono dunque obbligato a supporre che oltre degli oggetti, i quali colpiscono attualmente i miei sensi, ve ne sieno degli altri, che possono colpirli ancora e di cui io non conosco il numero.

Inoltre i nostri sensi non possono giammai pervenire alla percezione dei primi elementi della materia. Le ultime particelle dei corpi che son capaci di produrci percezioni di cui si abbia coscienza, sono

no ancora composte di altre particelle minori, insensibili isolatamente, e sensibili solo in massa; i primi elementi de' corpi, i primi stami dell' universo corporeo son dunque investigabili co' sensi. Più: io veggo alcuni corpi i quali son simili al mio: osservo in questi corpi alcuni moti simili a quelli che il mio corpo esegue sotto l' impero della mia volontà; io suppongo dunque, che i moti di questi corpi dipendano ancora da un soggetto pensante, cioè da uno spirito simile al mio; io dunque suppongo al di fuori di me una moltitudine di spiriti simili al mio. Ma questi spiriti non possono giammai colpire i miei sensi: essi non possono in alcun caso essere l' oggetto de' miei sentimenti.

Il difuori che mi modifica comprende dunque 1.° cose che cadono sotto i miei sensi, 2.° cose che non colpiscono i sensi; che possono però colpirli, ma di cui la totalità non può giammai divenire un oggeto di sentimento 3.° cose per se stesse invisibili, che non possono, cioè, essere giammai l' oggetto di un esperienza possibile.

I corpi che mi circondano o si succedono l' uno all' altro, o sono simultanei: così il grano che cuopre le campagne, e che ò di un color verde, succede alla se-

menza che l' industre agricoltore vi ha seminato: il sole che illumina la terra è simultaneo con questa. Tutte queste cose si presentano al mio pensiere come esistenze in connessione fra di esse, e con me; io dunque le comprendo tutte in una nozione complessa, ed all' oggetto di questa nozione do il nome di *universo*. *L' universo è dunque la totalità degli oggetti simultanei e successivi*.

§. XLV. Nel sentimento del *me*, il quale sente *un fuor di me*, io ho ritrovato alcune esistenze dipendenti da altre esistenze: io chiamo queste esistenze dipendenti *esistenze condizionali*. La totalità dell' esistenze condizionali suppone necessariamente un' esistenza non condizionale: a quest' ultima io do il nome di *esistenza assoluta*. Sia la totalità delle esistenze condizionali espressa da A, B, C, D: se A suppone B, B suppone C, C suppone D, D suppone ancora un' altra esistenza: questa non è condizionale, poichè é fuori della totalità dell' esistenze condizionali; essa è dunque un' esistenza assoluta. Questa proposizione, *ammesso un condizionale*, *si dee ancora ammettere l' assoluto*, è evidente alla ragione, ed è appoggiata sul principio di contraddizione; es-

sa

sa é dunque una proposizione analitica, non già sintetica. Leggete il §. XIV. e seguenti della logica pura.

Gli antichi metafisici chiamano *contingente* l' esistenza condizionale, *necessaria* l' esistenza assoluta, e perciò enunciano la proposizione così: *ammesso il contingente, si dee ammettere il necessario.*

§. XLVI. Io sento il *me* come un soggetto limitato: le mie modificazioni sono i miei limiti; io non posso dunque esistere senza modificazioni l' *io* è dunque un' *esistenza condizionale*. Le modificazioni sono esistenze condizionali, esse suppongono il soggetto. Le mie modificazioni si succedono l' una all' altra, posto l' *io* non si pone dunque alcuna modificazione. Sebbene dunque l' *io* sia una condizione necessaria per ciascuna modificazione, non è pero una condizione sufficiente per porla. Voi potete dire: *ammessa la modificazione A, si dee ammettere il soggetto*; ma non già *ammesso il soggetto, si dee ammettere la modificazione A.* poichè se ciò fosse, la modificazione A sarebbe inseparabile dal soggetto, ciò che ripugna alla successione delle modificazioni, che il sentimento ci manifesta.

Scende da queste proposizioni, *che l' io non è l' esistenza assoluta*; *ma che l'*

l' assoluto si dee ammettere fuori del me. Tutte queste proposizioni sono appoggiate sul principio di contraddizione; esse son dunque tutte analitiche.

Abbiamo dimostrato, che l' *io* è una esistenza condizionale, perchè é limitato e variabile; l' *assoluto è dunque immutabile ed infinito*. Un soggetto limitato è un soggetto, il quale non é tutto ciò che può essere; dipende perciò da un altro, che lo limita a questo modo piuttosto che a quest' altro; esso è dunque ancora mutabile di sua natura.

L' *io* dipende dunque dall' assoluto; esso è perchè l' assoluto lo fa essere; *l' assoluto è dunque la causa efficiente del me*. Ma l' *io* è un soggetto; l' azione dell' assoluto fa dunque esistere un soggetto: a quest' azione della causa efficiente, la quale fa esistere soggetti, io do il nome di *creazione*, *l' assoluto è dunque creatore del me*.

Posto il *me* si pone l' assoluto; ma posto l' assoluto non si pone necessariamente il *me*. Se posto l' assoluto si ponesse necessariamente il *me*; l' *io* sarebbe immutabile; poichè l' *io* non può esistere senza una modificazione, e questa modificazione nell' ipotesi nostra sarebbe una conse-

guenza

guenza necessaria dell' assoluto. Ciò che pone un legame necessario fra il *me* e l' assoluto, è dunque l' azione libera dell' assoluto, cioè la sua scelta, cioè l' atto ineffabile del suo volere, *l' assoluto è dunque intelligente*.

Esiste dunque un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice, intelligente, del me. A quest' essere io do il nome di *Dio*. La ragione mi ha dunque rivelato l' esistenza di Dio. Dio essendo intelligente é uno spirito. Esiste dunque uno spirito infinito creatore degli spiriti finiti.

Per farvi meglio intendere la forza del raziocinio, con cui ho cercato di stabilire l' intelligenza della causa prima, io vi fo osservare, che il raziocinio esposto poggia sul seguente principio: *quando il legame fra due esistenze non è necessario, esso debbe essere l' effetto di una causa intelligente*.

Perchè al vedere una mostra in un' isola deserta, un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: questa isola ha dovuto esser abitata da uomini? Ciò è perchè riguardiamo tutte queste combinazioni della materia come contingenti, e che non derivano dalla natura della materia sessa; il

che

che vale quanto dire, che sono arbitrarie; esse annunciano dunque un intelligenza, che le ha prodotte. Il legame fra la modificazione B, con cui l' *io* incomincia ad esistere ed il *me* é contingente, poichè se fosse necessario l' *io* sarebbe immutabile: se esso è contingente è dunque arbitrario: è dunque il prodotto di una intelligenza.

§. XLVII. Egli é necessario di gettare uno sguardo esteso, e rapido sul cammino, che abbiamo percorso. Le idee, come abbiam detto nel capitolo primo, sono il prodotto dell' analisi, o della sintesi. Ogni sintesi suppone un' analisi; ma nella combinazione degli elementi operata dalla sintesi, può entrare ancora un elemento, che l' analisi non aveva preparato, e che prende la sua sorgente nell' attività sintetica dello spirito stesso. Se io dico: *il corpo A è uguale al corpo B*; questa operazione è una sintesi, la quale suppone, senza dubbio, un' analisi; ma non tutti gli elementi di questa sintesi son preparati dall' analisi: l' idea di uguaglianza, che é uno di questi elementi, è una semplice veduta dello spirito, la quale è il prodotto di una sintesi, come può intendersi da ciò, che abbiam detto nella psicologia, parlando della sintesi ideale, e nel §. VII. del pri-

mo capitolo di questa ideologia. Vi è dunque in questa combinazione sintetica un elemento *soggettivo*, che nasce dall' attività dello spirito, il quale paragonando il corpo A col corpo B, acquista l' idea di quel rapporto che dicesi di *uguaglianza*; elemento che l' analisi non aveva distaccato dal gruppo dei sentimenti, che ci modificano; perchè l' uguaglianza non è nulla di fisico o di assoluto negli oggetti della comparazione.

Ma non bisogna credere, che nulla vi sia di oggettivo in questo rapporto: *esso è un effetto dell' attività dello spirito, ed insieme dell' azione degli oggetti esterni su di lui*. Se i due corpi non agissero simultaneamente su lo spirito, egli non potrebbe paragonarli, e scovrire il rapporto di cui si parla: questa relazione di causalità del rapporto co' termini del paragone, costituisce secondo me l' *oggettività* del rapporto: io riguardo questo come un effetto, le cui concause sono l' azione degli oggetti esterni su lo spirito, e l' operazione sintetica dello spirito su le idee prodotte da questi oggetti.

Premessa questa dottrina applichiamola alle nozioni dell' universo, e di Dio. che sono l' oggetto di questo capitolo. L' universo

verso

verso si concepisce come la totalità assoluta de' simultanei e de' successivi ; ora fra questi simultanei, e successivi noi vi abbiam compreso delle cose incapaci di cadere sotto de' nostri sensi, e queste cose noi le abbiam poste in risultamento di un raziocinio : noi abbiamo detto : *vi è il sensibile*; *vi dee dunque essere l' insensibile*. L' insensibile, che entra nella combinazione della nozione dell' universo, é dunque un elemento, che lo spirito non può separare dal gruppo de' sentimenti che lo modificano ; è perciò un elemento non preparato dall' analisi, ma è un prodotto semplice del raziocinio e dell' attività sintetica dello spirito. Dico dippiù, che volendosi restringere la nozione dell' universo al complesso de' fenomeni, la totalità *assoluta* de' fenomeni, non può giammai divenire un oggetto di esperienza ; *l' assoluto* dunque, che entra in questa nozione complessa dell' universo, è un elemento, che ha la sua origine nell' attività sintetica dello spirito.

§. XLVIII. Ciò che io ho detto si ravvisa maggiormente nella nozione di Dio. Dio è l' assoluto, l' immutabile, l' infinito, il Creatore di tutto. Ora l' assoluto, l' immutabile, l' infinito, la creazione, non possono essere cose soggette a' sensi;

le

le nozioni che vi si rapportano non sono dunque elementi preparati dall' analisi ; ma son semplici risultamenti dell' operazione sintetica del raziocinio; niun elemento sensibile entra dunque nella formazione della nozione di Dio . Quest' essere adorabile è fuori del tempo . La realità di questa nozione dipende dalla relazione di causalità , la quale, fisecondo la sana losofia, é *oggettiva* , e reale . Perciò l' Apostolo S. Paolo scrivendo a' romani annuncia questa gran verità così : *le invisibili cose di Dio, dopo creato il mondo , per le cose fatte comprendendosi , si veggono : anche la eterna potenza , ed il divino essere di lui* (c. 1. v. 20.) Dio è invisibile, ma egli si vede nelle sue opere , poiché la ragione vede necessariamente , che ammesso il condizionale , il quale è l' oggetto del sentimento , si dee ammettere *l' assoluto* . Dio è fuori del tempo , perchè è immutabile : l' esistenza di Dio si chiama ancora la sua *eternità* , e questa eternità non è distinta da Dio . Io amo di chiudere questo capitolo con alcuni pezzi sublimi dell' illustre *Fènèlon* . « In Dio nulla è stato , nulla » sarà ; ma tutto è . Sopprimete dunque » per lui tutte le questioni , che l' abitu» dine e la debolezza dello spirito finito,

» che

» che vuole abbracciare l' infinito, vi ten-
» terebbero di fare. Dirò io, o mio Dio,
» che voi avevate *già* un' eternità di esi-
» stenza in voi stesso, prima di avermi
» creato; e che vi resti ancora un' altra
» eternità, dopo la mia creazione, in cui
» voi sempre esistete? Questi vocaboli *già*,
» e *dopo* sono indegni di colui che é. Voi
» non potete soffrire alcun passato ed al-
» cun avvenire in voi . . . . . Egli
» é falso, che la creazione della vo-
» stra opera divida in due eternità la vo-
» stra eternità. Due eternità non fareb-
» bero più d' una sola: un' eternità divi-
» sa avrebbe una parte anteriore, ed una
» parte posteriore; non sarebbe più una
» verace eternità: volendo moltiplicarla si
» distruggerebbe; perchè una parte sareb-
» be necessariamente il limite dell' altra
» pel termine in cui si toccherebbero. Chi
» dice, *eternità*, se intende ciò che dice,
» dice solo *ciò che* è, e nulla al di là,
» perchè tutto ciò che si aggiunge a que-
» sta infinita semplicità, la distrugge. Chi
» dice eternità non soffre più il linguaggio
» del tempo . . . Voi avete nulladimeno, o
» mio Dio, fatto qualche cosa fuori di voi;
» perchè io non sono voi. . . Quando dun-
» que mi avete voi fatto? Non eravate voi

» forse

» forse prima di farmi? Ma che dico io?
» Eccomi già ricaduto nella mia illusione,
» e nel linguaggio del tempo. . . Voi sie-
» te, e ciò é tutto . . . Voi siete, *colui*
» *che è*, tutto ciò che non è questa pa-
» rola vi degrada. Essa sola vi rassomi-
» glia . . . È troppo poco il dire che voi
» eravate sin da secoli infiniti, prima che
» io fossi. Io mi vergognerei di parlar
» così, perchè ciò è misurar l' infinito
» col finito. Voi siete, e non viè che
» un presente immobile, indivisibile, ed in-
» finito che, per parlare nel rigore de'
» termini, vi si poss' attribuire. Egli non
» bisogna dire, che voi siete stato sem-
» pre, bisogna dire che voi siete; e questo
» termine di *sempre*, che è tanto forte
» per la creatura, è troppo debole per voi.
» Egli val meglio dire semplicemente e sen-
» za restrizione, che voi siete. O Essere!
» O Essere! La vostra eternità, che non é
» altra cosa se non che voi stesso mi sor-
» prende; ma ella mi consola (de l' exi-
» stence de Dieu 2. par. c. 11, N.° 4.).

Capitolo vi.

Esposizione ed esame della filosofia trascendentale.

§. XLIX. *Emmanuele Kant* nato il 22. aprile 1724. a Koenisberg in Prussia, e morto il 22. febbrajo 1804, è l' autore di una nuova filosofia, che si chiama *la filosofia trascendentale*, ed ancora la *filosofia critica*. Siccome questa spiega l' origine e la generazione delle nostre idee, e delle nostre conoscenze, in un modo diverso di quello in cui l' abbiamo spiegato, e di quello in cui l' avevano spiegato i filosofi, che precederono la sua nascita; così è necessario, che voi non siate stranieri nel paese di questa filosofia. Io non posso qui darvene altro che un brieve saggio, esponendovi i principii fondamentali della stessa. Nella mia opera intitolata: *saggio filosofico su la critica della conoscenza*, specialmente nel terzo e quarto volume, si tratta ampiamente di essa.

Chiamo *filosofia trascendentale* quel-

la che determina a priori ciò chè vi ha di soggettivo nelle nostre conoscenze. S' intende per *soggettivo* ciò che viene dallo spirito, cioè dal soggetto che conosce, non già dall' oggetto che si conosce: chiamasi quest' ultimo, vale a dire quello elemento della conoscenza, che viene dall' oggetto, *oggettivo*.

Che nelle nostre conoscenze vi sia qualche cosa di soggettivo, si era conosciuto prima della nascita della filosofia trascendentale. Se voi mirate un remo immerso nell' acqua, vi sembrerà rotto; ora la rottura di questo remo non è *oggettiva*, il remo non è rotto: questo rompimento del remo è un nostro modo di vederlo; esso è dunque *soggettivo*. Se siete situato in mezzo di due serie paralelle di alberi, o di colonne; queste serie vi sembreranno in lontananza convergere, ed in una gran distanza incontrarsi in un punto; ora questa convergenza, e questa contiguità non sono mica nell' oggetto, esse sono nostre maniere di vedere; esse son dunque *soggettive* non *oggettive*. Una torre quadrata veduta in lontananza sembrerà rotonda: questa rotondità è soggettiva, è un nostro modo di vedere la figura di questa torre. Io non ne moltiplico gli esempii: potete moltiplicarli da voi

stessi,

stessi. Vi ricordo solamente di avervi mostrato nel capitolo secondo della psicologia, che gli odori, i sapori, i colori, il freddo, il caldo ec. sono nostre maniere di essere, ed i modi diversi con cui percepiamo gli oggetti esterni, non già i modi in cui questi esistono.

Non solamente nelle nostre percezioni dei sensi si è ravvisato un nostro modo di vedere gli oggetti, non corrispondente agli oggetti stessi; ma quest' elemento soggettivo si è manifestato ancora nei prodotti della meditazione: così abbiamo veduto che i rapporti di uguaglianza, di similitudine ec. sono semplici vedute dello spirito, e non già proprietà fisiche, ed assolute delle cose. Similmente abbiam osservato, che lo spirito ha effettuato il possibile, una durata distinta dalle cose successive, e così ha prodotto alcune illusioni, che abbiam chiamato *trascendenti*, tutti questi elementi provenendo dall' attività dello spirito, possono riguardarsi come elementi soggettivi delle nostre conoscenze, e de' nostri errori.

Ma la filosofia trascendentale si distingue in ciò dalle dottrine che la precederono, ch' essa annunciandosi come una scienza intieramente *a priori*, cerca di determinare *a priori*, indipendentemente cioè da

qua-

qualunque esperienza, gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze; essa riguarda questi come inerenti nella nostra facoltà di conoscere, antecedentemente a qualunque dato sperimentale. Ciò si renderà chiaro andando innanzi.

§. L. La filosofia trascendentale suppone dunque 1.° che vi sono in noi *a priori*, indipendentemente da qualunque esperienza alcuni elementi delle nostre conoscenze, 2.° che la filosofia, la quale si occupa a discovrirli dee essere tutta stabilita *a priori* ancora. Questi elementi delle nostre conoscenze, che lo spirito possiede indipendentemente dall' esperienza, si chiamano *puri*, vale a dire primitivi, e come purificati da qualunque impressione straniera a noi. Chiamando il complesso di tutti questi principii *ragione pura*; la filosofia che li scovre *a priori*, si chiama ancora *critica della ragione pura*.

Ma di qual mezzo ci serviremo per discovrire gli elementi puri delle nostre conoscenze? A qual segno potremo riconoscerli? La filosofia che esponiamo, enuncia il seguente principio fondamentale: *ciò che nelle nostre conoscenze è necessario, invariabile, ed universale, è soggettivo, puro, a priori: ciò al contrario che*

sarà

sarà accidentale o contingente , e variabile, *apparterrà all' oggetto , e sarà un elemento oggettivo* .

Il primo fatto che ci colpisce fuor di noi è l' estenzione; il secondo è il moto ; vediamo in queste percezioni ciò che vi ha di necessario , e di universale , e perverremo così , giusta il principio enunciato , a discovrire gli elementi puri di queste percezioni . Se io fo astrazione di tutti i corpi: se ne fo sparire qualunque traccia, lo spazio mi resta sempre , lo spazio assoluto , indeterminato , infinito . Se noi facciamo astrazione dello spazio, noi annientiamo tutt' i corpi, e la possibilità di ogni percezione esteriore . Se l' estènsione fosse una cosa , che l' esperienza ci fa riconoscere ne' corpi, noi potremmo concludere solamente , che tutti gli oggetti , che abbiamo fin quì percepito per mezzo de' sensi esterni, sono estesi e nello spazio ; nulla ci assicurerebbe, che non percepiremo alcun oggetto fuor di noi , che non fosse esteso . Ma egli è fuori della nostra potenza il giudicar così : tutti gli oggetti che possiamo percepire per mezzo de' sensi esterni debbono essere estesi e nello spazio . *Lo spazio è dunque una rappresentazione , la quale porta rigorosamente con se i caratteri di necessità,*

cessità, e di universalità assolute; essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze.

Il moto ci rappresenta il corpo successivamente in diverse parti dello spazio; si dee dunque produrre in noi una successione d' idee, per poter percepire il moto.; ma questa successione è ella oggettiva, o soggettiva? Abbiamo veduto nel capitolo IV, che supponendo annientate tutte le cose successive, l' idea della durata o del tempo ci resta. Noi non possiamo percepire alcuna cosa, se non come esistente nel tempo. *Il tempo è dunque una rappresentazione (percezione, idea, nozione) la quale porta con se rigorosamente i caratteri di necessità, e di universalità assolute: essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze.*

Ma se la rappresentazione dello spazio è nello spirito antecedentemente all' esperienza, *a priori*; come avviene, che lo spazio, o l' estensione ci sembra essere negli oggetti? I kantiani sogliono spiegare ciò con de' paragoni. Supponete che un suggello con cui voi solete suggellare le lettere abbia in esso scolpita una data figura, od immagine: allora che voi agite col suggello su la cera di Spagna, la figura che era

nel

nel suggello s' imprime ancora nella cera; ora supponendo dotato di sensibilità il suggello nell' atto dell' impressione, esso percepirà la figura di cui parliamo nella cera, e questa figura gli sembrerà oggettiva; intanto questa forma della cera proviene dal suggello non dalla cera, cioè proviene dal soggetto che percepisce non dall' oggetto percepito; essa sarà veramente *soggettiva*, non *oggettiva*. Similmente se voi riguardate gli oggetti con occhiali di color verde; i colori degli oggetti vi sembreranno oscurati; il verde perciò che era la forma degli occhiali, cioè del mezzo con cui voi vedete gli oggetti, vi apparirà negli oggetti istessi. Nello stesso modo, lo spazio il quale è una forma della nostra sensibilità esterna, apparisce in seguito della sensazione, che proviamo, negli oggetti esterni; ma in realtà lo spazio è un elemento soggettivo delle nostre percezioni sensibili, una forma pura della nostra esterna sensibilità.

Kant chiama le percezioni sensibili, cioè quelle che nascono dalle nostre sensazioni, *intuizioni*, *o visioni empiriche*: gli elementi soggettivi di queste intuizioni li chiama *intuizioni*, *o visioni pure*; quindi ogni intuizione empirica costa, secondo lui, di due elementi, di una *materia*, e di una *forma*:

forma: la materia è la sensazione, la forma lo spazio: la sensazione è la parte empirica dell' intuizione empirica, lo spazio, o l' estensione è ciò che vi è di puro, o di soggettivo. Riguardo al senso interno, cioè alle percezioni della coscienza, la materia sono le interne modificazioni, di cui ci sembra di essere affetti; la forma è il tempo. Noi non percepiamo gli oggetti esterni, l' uno dopo dell' altro se non perchè sentiamo col senso interno le percezioni, che a questi oggetti si riferiscono, l' una dopo dell' altra.

Il tempo è la forma immediata del senso interno, e mediata dei sensi esterni: la successione, che la coscienza percepisce nelle nostre interne affezioni, viene dalla coscienza stessa, non è mica in queste affezioni.

Risulta da ciò, che negli oggetti esterni l' estensione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale ed oggettiva: gli oggetti non sono estesi, come non sono odorosi, dolci, amari ec. Similmente non vi è nelle cose alcuna successione: questa è un modo di sentire le nostre interne affezioni. Un colpo di cannone è tirato in un certo istante, un altro colpo è tirato in un altro; se si giudica, che l' uno è stato

tirato

tirato prima, e l'altro dopo, questo giudizio procede da un elemento soggettivo: nelle cose in se stesse non vi è nè *prima* nè *dopo*.

Se voi obbiettate a *Kant*, che da ciò siegue, che il senso intimo c' inganna; poichè ci fa vedere dentro di noi una successione di modificazioni, che non vi è; egli risponde, che tanto il senso interno, che i sensi esterni non ci danno che delle *apparenze*, che siccome lo spazio è apparente al di fuori, così il tempo è apparente al di dentro, e perciò anche apparente al di fuori; che in conseguenza il senso interno non ha alcuna prerogativa su i sensi esterni, e camminano tutti e due allo stesso modo. *Kant* chiama la sua dottrina su la sensibilità *estetica trascendentale*.

§. LI. La scuola di *Kant* riconosce con noi uno stato passivo nell' essere conoscitore, ed uno stato attivo; una passibilità, ed un' attività: la prima consiste nella sensibilità esterna, ed interna: ciascuna di queste sensibilità ha la sua forma *a priori*, indipendentemente dall' esperinza: queste forme si chiamano anche *le leggi della sensibilità*, *le sue condizioni primitive*; esse sono lo spazio per la sensibilità esterna, il tempo per la sensibilità interna. I pro-

prodotti della sensibilità si chiamano *intuizioni*, *o visioni*. Ma queste intuizioni non sono ancora le nozioni, che sono gli elementi del giudizio. Per divenir tali è necessaria l' azione della intelligenza, la quale eleva le intuizioni a *concetti*. I prodotti della passibilità sono le intuizioni: i prodotti dell' attività saranno i *concetti*.

L' attività dell' intelligenza consiste nell' analisi, o nella sintesi; la prima questione dunque, che ci si presenta si è: *la prima operazione dell' essere conoscitore è l' analisi o opure la sintesi?* Per risolvere la questione proposta esaminiamo lo stato in cui ci lascia, nella formazione de' nostri concetti, la sensibilità. Le nostre sensazioni, che sono la parte empirica o la materia delle nostre intuizioni sensibili, sono fra di esse distinte e separate: così sebbene la veduta ed il tatto eccitano sovvente nello stesso tempo differenti sensazioni, come quando si vede il colore cogli occhi, e si sente la mollezza, o la durezza, il peso, il calore, colla mano, il suono colle orecchie; nulladimeno queste sensazioni nello essere sensitivo sono distinte l' una dall' altra, e senza miscela. La sensibilità ci dà dunque sentimenti distinti, ma non legati insieme: essa ci dà ancora due elementi

sog-

soggettivi indeterminati, uno spazio infinito, un tempo infinito; ora chi riunirà queste sensazioni insieme, e le circoscriverà in uno spazio determinato, ed in un tempo determinato? L' attività dello spirito è quella che dee eseguire questa unione; la prima operazione dell' attività dell' intelligenza è dunque di unire le diverse sensazioni, che la sensibilità le dona; la sua prima operazione è dunque la sintesi. La sensazione di giallo data dalla vista, quella di suono data dall' udito, quelle di durezza, di peso, di duttilità date dal tatto, sensazioni isolate per se stesse, sono prese dall' attività dello spirito, e riunite insieme colla forma di uno spazio determinato, e di un tempo determinato, in una sola rappresentazione, che noi chiamiamo *oro*. *La prima operazione dell' intelligenza è dunque la sintesi*.

Se voi obbiettate, che le qualità, le quali corrispondono alle sensazioni riunite nella rappresentazione dell' oro, si trovano riunite nell' oro stesso, che è l' oggetto della vostra rappresentazione; e che perciò voi scovrendole una ad una eseguite un' analisi, non mica una sintesi; la filosofia, che esponiamo, vi risponderà, che le cose in se stesse assolutamente considerate, ed indi-

indipendentemente dalle nostre rappresentazioni, non possono giammai conoscersi da noi; e che esse sono fuori della sfera di attività del nostro sapere. In conseguenza gli oggetti delle nostre conoscenze son formati da noi, ed essi sono le nostre rappresentazioni stesse. I dati, gli elementi, con cui formiamo queste rappresentazioni, sono i nostri sentimenti; colla sintesi dunque di questi sentimenti si formano gli oggetti sensibili. L' albero sensibile, l' animale sensibile, non è altra cosa, che un gruppo di sensazioni riunite insieme dall' attività dell' intelligenza. La sintesi è dunque, secondo la filosofia trascendentale, la prima operazione dell' attività dello spirito: con essa si formano i concetti, che sono gli elementi del giudizio.

§. LII. La filosofia trascendentale dee determinare *a priori* gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze. Il risultamento dell' estetica trascendentale è stato, che lo spazio ed il tempo sono gli elementi soggettivi de' prodotti della sensibilità. Quali saranno gli elementi soggettivi de' prodotti della sintesi? Abbiamo detto, che il giudizio è un prodotto della sintesi; noi troveremo dunque gli elementi soggettivi de' prodotti sintetici, e perciò de' nostri concetti, i quali sono i

primi

primi prodotti della sintesi, scorrendo *a priori* gli elementi soggettivi de' nostri giudizii.

Vi sono quattro forme necessarie di tutt' i nostri giudizii, e sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. Riguardo alla quantità tutt' i nostri giudizii debbono essere singolari, o particolari, o universali. *La luna è opaca : alcuni corpi son trasparenti : tutt' i corpi son pesanti*. Ora per dire: la luna è opaca, noi dobbiamo riguardare le diverse qualità della luna, cioè le diverse sensazioni, e rappresentazioni, di cui siamo affetti rappresentandoci la luna, come costituenti un solo insieme; noi riguardiamo questo corpo chiamato luna come *uno*, questo concetto di *unità* è dunque necessario allo spirito, per poter formare un giudizio singolare; poichè egli dee riguardare il soggetto del giudizio come *uno*. Questo concetto di unità è dunque un elemento soggettivo di questi giudizii singolari. Voi non potrete ritrovare nel gruppo delle sensazioni, di cui siete affetto riguardo alla luna, alcuna sensazione, che dir possiate: questa sensazione è appunto il concetto dell' *unità*. Questo elemento necessario di tutt' i giudizii singolari è dunque un elemento soggettivo. Similmente in

questo

questo giudizio: *alcuni corpi son trasparenti*, voi non ritroverete alcuna sensazione, la quale corrisponda a questo vocabolo *alcuni*: il concetto denotato da questo vocabolo essendo quello della *pluralità*, un tal concetto è dunque *a priori* in noi, esso è un elemento soggettivo de' giudizii particolari. Nel giudizio: *tutt' i corpi son pesanti*, non vi ha alcuna sensazione, la quale corrisponda al vocabolo, *tutti*. Il concetto denotato da questo vocabolo, il quale è il concetto della *totalità* è dunque *a priori* in noi, esso è un elemento soggettivo di tutt' i giudizii universali. I concetti dunque di *unità*, *pluralità*, *totalità*, sono concetti *puri*, essi sono nell' intendimento indipendentemente da qualunque esperienza, essi sono gli elementi soggettivi di tutt' i giudizii di quantità: questi giudizii non sono possibili senza questi concetti.

Riguardo alla qualità, tutt' i nostri giudizii sono o *affermativi*, o *negativi*, o *infiniti*. *Tutt' i corpi son pesanti*, *il sasso non è sentivo*: *l' anima è non mortale*. Ne' giudizii infiniti, secondo *Kant* si riuniscono le due maniere di giudicare, l' affermativa e la negativa; poichè consideriamo l' oggetto, come essendo di un certo modo, in cui non ha una tal qualità,

e

e giudichiamo, che esso è in un modo differente di quello, in cui sono certi altri; ciò che stabilisce nell' universalità degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità, nel mentre che dall' altro non hanno questa qualità. Dicendo: *l' anima é non mortale*, questo giudizio nel senso equivale a quest' altro negativo: *l' anima non è mortale*, poichè la nozione complessa, che corrisponde al primo è la stessa di quella che corrisponde al secondo, e l' una e l' altra rappresentano l' anima non mortale. Ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali, da cui separa l' anima, lo che non istabilisce il secondo: nel primo si afferma, che l' anima è in uno stato differente da quello in cui sono tante altre cose, ciò che non si dice nel secondo. Ne' giudizii, considerati secondo la qualità, lo spirito dunque o *afferma*, o *nega*, o *limita*.

Lo spirito, secondo *Kant*, non può nè affermare, nè negare, nè limitare, se non ha antecedentemente in se i concetti *dell' affermazione o realità*, della *negazione* o *privazione*, e della *limitazione*. Quando lo spirito dice: *tutt' i corpi sono pesanti*, ciò che corrisponde al vocabolo

sono

sono è il concetto della realità: egli riguarda i corpi come avendo realmente il peso; il concetto della realtà è dunque un elemento soggettivo di questa conoscenza: *i corpi sono pesanti*: senza di esso lo spirito non potrebbe dire *sono*; come non potrebbe dire *è* in quest' altro giudizio: *l' oro è malleabile*. Similmente non potrebbe dire, *non è*, in questo giudizio *il sasso non è sensitivo*, senza il concetto della *negazione*, o *privazione*; nè dire, *è non*, in quest' altro: *l' anima è non mortale*, senza il concetto della *limitazione*. La proposizione esprime i diversi elementi della sintesi del giudizio; ora ciò che corrisponde a' vocaboli *è*, *non è*, *è non*, non è alcuna cosa di oggettivo, non è alcuna *sensazione*; ma solamente alcuni concetti; e questi sono quelli di realità, di privazione, di limitazione. Questi concetti sono dunque gli elementi soggettivi de' giudizii di qualità: sono concetti puri *a priori*: senza di essi i giudizii non sarebbero possibili.

Riguardo alla relazione, i nostri giudizii sono o *categorici*, o *condizionali*, o *disgiuntivi*. I primi son quelli, in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senz' alcuna condizione, come: *il corpo è pesante*: i secondi son quelli, in

cui posta la verità di una cosa, si asserisce, che debba essere vera anche l'altra, come: *se il corpo è pesante, non sostenuto cade*: in questi giudizii si prescinde dalla verità di ciascuno de' due giudizii; ma si afferma solamente una connessione necessaria fra l'uno e l'altro. I giudizii *disgiuntivi* son quelli in cui al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi, ma non si determina quale, come: l'*anima* è *o mortale, o immortale*.

Quando dite: *il corpo è pesante*; in questo giudizio categorico riguardate il peso come un modo o un accidente del corpo, ed il corpo come una sostanza a cui questo accidente conviene; è necessario dunque, secondo *Kant*, che l'intelletto abbia in lui il concetto di *sostanza* e di *accidente*: senza questo concetto puro i giudizii categorici non sarebbero possibili. Nel giudizio condizionale lo spirito ha il concetto di una connessione necessaria fra la condizione ed il condizionato; ora il concetto di una connessione necessaria tra due cose non può venire, secondo *Kant*, da' sentimenti; esso è dunque nell' intelletto *a priori*: questo concetto, il quale è la relazione di causalità o di causa ad effetto, è dunque un concetto puro, è un elemento soggetti-

vo

vo nella sintesi de' giudizii condizionali. Ne' giudizii disgiuntivi i diversi predicati si riguardano come i membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi; difatti posto uno si toglie l' altro, tolto uno si pone l' altro. Ora questo concetto di *reciprocità*, o di *commercio* è un concetto soggettivo, a cui non corrisponde alcun sentimento.

Riguardo alla *modalità* i giudizii sono o problematici, o assertorii, o necessarii. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante, non sostenuto, necessariamente cade; ma il corpo è pesante, il corpo dunque non sostenuto, necessariamente cade*; il primo giudizio è problematico, poiché non si riguarda an ora il corpo pesante come una cosa reale; ma solamente come una cosa possibile: il secondo giudizio: *il corpo è pesante*, é semplicemente *assertorio*, o contingente, poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio: *il corpo non sostenuto necessariamente cade*, è necessario, o come suol dirsi *apodittico*, poichè il cadere si attribuisce necessariamente al corpo non sostenuto.

Il modo con cui si riguarda la convenienza, o discovenienza del predicato al

soggetto

soggetto nel giudizio, non è altra cosa, che una semplice veduta dello spirito, che un semplice modo del nostro pensiere: nulla di oggettivo vi corrisponde: i vocaboli *possibile*, *impossibile*, *esistente*, *non esistente*, *necessario*, *contingente* esprimono de' semplici concetti, a cui non corrisponde nulla di fisico. Questi concetti intanto sono necessarii per la formazione de' giudizii di *modalità*; essi son dunque *a priori* nello intelletto, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze.

I concetti puri di unità, pluralità, e totalità; di realità, privazione, e limitazione, sostanza ed accidente, causa ed effetto, e commercio, di possibilità ed impossibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza, si chiamano da *Kant categorie*. E queste 12 categorie sono gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizii.

Noi abbiamo detto, che i segni per discovrire ciò, che nelle nostre conoscenze vi è di soggettivo, sono la necessità e l'universalità: applichiamo questo principio al giudizio. Io non so ciò che penserò domani, né in tutti gl' istanti seguenti della mia vita; perché non so quali oggetti mi saranno dati da' miei sensi; ma se ignoro gli oggetti del mio pensiere, non ne ignoro

ro

ro *il come*. Io non posso prevedere la materia, che mi è data dal di fuori; ma io prevedo la forma, che risiede *a priori* in me. Tutto ciò che io penserò dee necessariamente essere rivestito delle quattro forme di quantità, qualità, relazione, e modalità. Mi è assolutamente necessario che io lo concepisca 1mo come uno, o come molti, o come tutto, 2do come reale, o negativo, o limitato; 3zo come sostanza o accidente, o causa o effetto, o agente, o riagente; 4to finalmente come possibile o impossibile, o esistente o non esistente, o necessario o contingente. Niun oggetto concepito da me può ricevere un' altra forma. Queste quattro forme si trovano dunque necessariamente, ed universalmente in tutt' i nostri giudizii. Le dodici categorie che vi corrispondono sono dunque gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizii. Ogni giudizio per esser determinato dee appartenere necessariamente ad uno de' tre modi delle quattro forme: così il giudizio: *tutt' i corpi son pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità affermativo, secondo la relazione categorico, secondo la modalità assertorio, vi entrano dunque come elementi soggettivi quattro categorie.

§ LI. Noi abbiamo già scoverto gli

elementi

elementi soggettivi della sintesi dell' intelligenza. Per conoscere come la sintesi produce i concetti composti di elementi soggettivi, ed oggettivi, è necessario di determinare due cose, 1mo il centro dell' unione della sintesi, 2do l' ordine della sintesi stessa.

Sintesi vuol dire unione, ora l' unione suppone ciò a cui si unisce, e ciò che si unisce. Senza ciò a cui si unisce la sintesi non è possibile. Ma la sintesi secondo *Kant* consiste ad unire rappresentazioni. Le rappresentazioni sono il nostro solo patrimonio; è dunque necessaria una rappresentazione a cui si uniscano le altre rappresentazioni. Questa prima rappresentazione, a cui le altre si uniscono, è il centro della sintesi: senza questo centro di unione la sintesi non sarebbe possibile. Questa prima rappresentazione deve essere in noi *a priori*; poichè ciò che ci vien dato dalla sensibilità è un moltiplice, cioè una moltitudine di sensazioni, e le intuizioni pure di uno spazio, e di un tempo indefiniti; ora questa prima rappresentazione dee essere unica, poichè se fosse un complesso di rappresentazioni, si supporrebbe l' unione nell' atto che dee ancora prodursi. Gli oggetti sensibili non essendo altra cosa, secondo

condo la filosofia che esponiamo, che un complesso di rappresentazioni prodotto dalla sintesi dell' intelligenza, segue, che questa prima rappresentazione *a priori*, che è il fondamento di ogni sintesi, dee ancora riguardarsi come la base della formazione degli oggetti, e come la fonte primitiva di ogni *oggettività*. Ciò si renderà più chiaro andando avanti; ed io vi prego di prestare attenzione a quanto segue.

Ne' §§ 23 e 24 vi ho dimostrato, che senza l' unità metafisica del *me* non sarebbe possibile l' unità sintetica del pensiere, e senza l' unitá sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l' uomo. La filosofia trascendentale ammette la coscienza dell' unità sintetica della percezione e del pensiere; e chiama questa coscienza la *coscienza empirica*, o se si vuole *l' unità della coscienza empirica*, quale sarebbe la coscienza dell' idea di un uomo, di un albero ec. Ella però non fa nascere l' unità sintetica del pensiere dall' unità metafisica del *me*. Quest' unità essendo reale nella mia filosofia, ed indipendente dal nostro modo di percepire; la filosofia trascendentale, la quale ci vieta qualunque rapporto colle realità assolute da essa chiamate *noumeni*, non può certamente

te

te ammetterla; ma essa ha intanto bisogno di una unità, per ispiegare l' unità sintetica del pensiere, che essa ammette. In verità come spiegare questo fatto: *io son coscio di vedere il piede e la testa insieme di un uomo*, sensa supporre un centro semplice di unione in cui si uniscano le percezioni del piede, e della testa? Se in un esercito uno sente caldo un altro freddo, uno è nell' allegrezza, l' altro nella mestizia; vi potrebbe giammai essere il sentimento unico del caldo e del freddo insieme, dell' allegrezza e della mestizia? L' unità empirica della coscienza suppone l' unità sintetica del pensiere; ma l' unità sintetica del pensiere suppone un centro di unione, in cui i diversi elementi del pensiere si uniscano. Questo centro semplice di unione io l' ho trovato nel *me* reale; *Kant* dove lo pone egli? in una rappresentazione, *a priori*. Ma come perviene egli a determinare questa rappresentazione, che è il fondamento della sua sintesi? Questa rappresentazione essendo *a priori*, dee trovarsi necessariamente in ogni sintesi. Allora che noi abbiamo una rappresentazione, possiamo dire: io ho questa rappresentazione: ciò vale quanto dire: *io penso questa rappresentazione*: così avendo la rappre-

sentazione

sentazione del piede di un uomo, posso dire: *ho la rappresentazione del piede di un uomo*, o pure: *io penso il piede di quest' uomo*. La rappresentazione *io penso*, è dunque necessario, che possa unirsi con ciascuna altra rappresentazione possibile. Questa rappresentazione si trova dunque necessariamente, ed universalmente in ogni sintesi dell' intelligenza; essa è dunque il centro di unione di tutte le altre rappresentazioni; questa rappresentazione è dunque *a priori*, essa non ci vien data; ma è il primo atto della spontaneità dell' intelligenza: essa è indipendente dall' esperienza: ogni rappresentazione essendo mia rappresentazione suppone necessariamente la rappresentazione *io penso*. Questa rappresentazione si chiama da *Kant l' unità trascendentale della coscienza*, o pure *l' unità trascendentale dell' appercezione*. Dalla riunione di ciascuna rappresentazione particolare alla rappresentazione *io penso* incomincia la sintesi dell' intelligenza.

Non bisogna confondere l' unità trascendentale della coscienza colla categoria dell' unità: la seconda serve a produrre l' unità sintetica delle rappresentazioni; ma non può farlo senza la prima. L' essere conoscitore riunendo ciascuna rappresentazione,

zione, per esempio, di ciascuna parte di un uomo, di un albero ec. alla rappresentazione *io penso*, ed applicando all' insieme di queste rappresentazioni la categoria dell' unità, costituisce l' unità sintetica della rappresentazione di un uomo, di un albero ec. e da questa unità sintetica nasce l' unità empirica della coscienza, o l' atto unico della coscienza, il quale abbraccia tutte le rappresentazioni riunite nell' unità sintetica di cui parliamo. L' unità trascendentale della coscienza per mezzo delle categorie costituisce dunque l' unità sintetica delle nostre rappresentazioni, da cui nasce l' unità della coscienza empirica delle stesse; di quella coscienza, in forza della quale possiamo dire, io son coscio della rappresentazione di un uomo, di un albero ec.

Nel § XXX. vi ho parlato dell' unità fisica degli oggetti corporei, e vi ho detto, che sebbene questa nasca dall' unità sintetica del pensiere, pure suppone negli oggetti qualche cosa che determina l' unità sintetica del pensiere, e che ci somministra un motivo legittimo di qualificarli coll' oggettivo metafisico *uno*. La filosofia trascendentale rigetta assolutamente questa dottrina: essa ci vieta qualunque comunicazione cogli oggetti in se stessi considerati; gli

oggetti

oggetti sono perciò, secondo i suoi canoni, i prodotti della sintesi dell' intelligenza; quindi l' unità sintetica del pensiere dee credersi la stessa dell' unità fisica. Ora l' unità sintetica del pensiere dipende, come abbiamo detto, dall' unità trascendentale della coscienza; questa è dunque l' origine, ed il fondamento della formazione degli oggetti; un oggetto altro non essendo, secondo la filosofia trascendentale, se non che l' unità sintetica di alcune rappresentazioni. E' perciò che l' unità trascendentale della coscienza si chiama ancora *l' unità oggettiva*. Che cosa é mai un albero, un animale ec. secondo la filosofia trascendentale? esso è l' insieme di alcune rappresentazioni abbracciate dalla coscienza; ma questo insieme è formato dalla sintesi dell' intelligenza coll' aiuto delle categorie; e questa sintesi suppone la rappresentazione *io penso*; questa è dunque il fondamento e la sorgente di tutti gli oggetti, senza di essa niun oggetto sarebbe possibile.

Una difficoltà vi si presenterà certamente al pensiere: la filosofia trascendentale, voi potrete dire, ammette alcuni elementi oggettivi nelle nostre conoscenze: le sensazioni, le quali sono la materia delle intuizioni empiriche, ci vengono dal di fuo-

ri;

ri ; come dunque può essa interdirci qualunque rapporto cogli oggetti in se stessi considerati ? Io non fo al presente altra cosa , se non che esporvi i principii fondamentali della filosofia trascendentale ; ora sono due canoni di questa filosofia, che la sensazione ci vien data, e che noi non abbiamo alcuna comunicazione istruttiva cogli oggetti in se stessi considerati chiamati *noumeni* . Io non so come si accordino questi due canoni, nè come possano accordarsi.

Cheche ne sia di ciò, il problema che la filosofia trascendentale , nell' esame dell' intelletto , si propone di risolvere è il seguente : *come l' intelletto colla sintesi delle sensazioni forma gli oggetti dell' esperienza*? E qui vi prego di notare, non ostante qualunque difficoltà possa presentarvisi, che il problema è generale , e riguarda tanto gli oggetti de' sensi esterni, quanto l' oggetto del senso interno, cioè l' *io* percepito dalla coscienza empirica, chiamato l' *io empirico* , per distinguerlo da ciò che è reale in se, o dal *me noumeno.* Coll' andare avanti ciò vi si renderà più chiaro.

§ LII. I risultamenti delle nostre ricerche sono stati, 1mo la prima operazione dello spirito è la sintesi, 2do il centro della

la unione degli elementi della sintesi é l' unità trascendentale della coscienza, 3zo quest' unità col soccorso delle categorie costituisce l' unità sintetica delle rappresentazioni, e perciò tutti gli oggetti dell' esperienza. Ora si domanda: quale ordine serba questa sintesi nella unione degli elementi delle nostre conoscenze? Noi sappiamo già ciò a cui la sintesi unisce le varie rappresentazioni offerte dalla sensibilità; è naturale perciò di cercare, quali sono le prime rappresentazioni, che la sintesi unisce alla rappresentazione *io penso*: quale ordine serba l' intelletto nella combinazione de' diversi elementi, per formare gli oggetti dell' esperienza?

La filosofia che esponiamo stabilisce il seguente canone: *Le categorie debbono prima combinarsi colle intuizioni pure dello spazio, e del tempo. Il tempo in particolare, come forma del senso interno, serve di mezzo, e di legame fra le categorie, e la materia delle intuizioni sensibili, cioè le sensazioni*. Una categoria applicata alla forma pura della sensibilità, costituisce uno *schema*, o *tipo primitivo*. Così i primi prodotti della sintesi dell' intelligenza sono gli *schemi*. Io m' impegnerò di rendervi chiaro ciò che vi dico. Lo

spazio

spazio puro é in noi indipendentemente dall' esperienza; ma questo spazio è indeterminato, e non ci rappresenta alcuna figura determinata; intanto gli oggetti dell' esperienza esterna ci rappresentano spazii determinati, cioè non l' estensione indeterminata, ma l' estenzione figurata; essi ci presentano un cubo, per esempio, un globo, un cilindro, o una figura quale che siasi: un albero, un animale qualunque hanno una figura determinata; per formare dunque gli oggetti dell' esperienza esterna é necessario formar prima lo spazio determinato in cui noi circoscriviamo tutte le qualità, che ad essi si attribuiscono. La sensibilità non ci dà che uno spazio indeterminato come forma *a priori* delle nostre intuizioni empiriche; lo spazio determinato é dunque un prodotto della sintesi dell' intelligenza, la quale opera su lo spazio indeterminato datole *a priori*, come elemento soggettivo, dalla sensibilità; ma ne' prodotti della sintesi dell' intelligenza vi entrano come elementi soggettivi le categorie; la combinazione delle categorie collo spazio costituisce dunque gli *schemi*, o sia le figure di corpi: ma ciò richiede una maggiore spiegazione. Supponiamo che un corpo esposto a' nostri sensi avesse la figura di un

cubo,

cubo, la prima cosa che dee fare la sintesi per la formazione di questo corpo, si è quella di costruire nello spazio indeterminato la figura di un cubo. Lo spirito dee costruire *a priori* questo cubo, nello stesso modo come lo costruiscono i Geometri.

Nel § XXXI. abbiamo osservato che la nozione del numero è più generale di quella di spazio, o di estensione, e che da ciò nasce che essa è rappresentativa tanto della grandezza continua che della discreta. La sintesi incomincia dal semplice, ed i suoi primi prodotti sono più semplici de' seguenti, ora le idee più sono generali più sono semplici, come abbiamo detto nel secondo capitolo della logica; la sintesi dell' intelligenza dee dunque formare prima il concetto del numero in generale, che quello di spazio determinato in generale. Vediamo come procede in questa formazione. Nella visione pura del tempo immaginate un momento, un istante: a questo istante unito dall' intelletto alla rappresentazione *io penso* applicate la categoria dell' *unità* voi direte *uno*: immaginate un secondo istante, il quale legandosi come il primo colla rappresentazione *io penso* coll' applicazione della stessa categoria dell' unità, vi farà dire ancora *uno*: applicate a' due mo-

menti

menti così formati la categoria di *pluralità*, e direte *due*; così seguitando direte *tre*, *quattro ec.* In tal modo nascono i concetti sensitivi de' numeri diversi. Ma osservate, che l' intelletto, prima di formare i concetti de' numeri particolari, deve secondo *Kant* formare il concetto primitivo di ciascun numero, vale a dire il concetto universale. Un tal concetto si forma applicando alla serie de' momenti le categorie di unità, e pluralità, e così nasce la nozione generale del numero, il quale è l' addizione successiva di uno ad uno. Prima di pensare due uomini, si dee secondo *Kant* pensare il *due*, e prima di pensare il *due*, si deve pensare il numero in generale, cioè formare il concetto universale del numero; questo concetto si chiama lo *schema* delle categorie di quantità, e nasce dall' applicazione delle categorie di quantità all' intuizione pura del tempo; il tempo è dunque il mezzo con cui le categorie si legano agli altri elementi delle nostre conoscenze, ed i primi prodotti dell' intelligenza colla sintesi sono gli *schemi*; cioè la combinazione degli elementi soggettivi dell' intelletto, o del pensiero cogli elementi soggettivi della sensibilità, e fra questi in primo luogo, ed immediatamente coll' elemento

del

del tempo. Allora che l' intelletto pensa il *due* rende più determinato, e composto il concetto universale del numero; ciò dicesi nella filosofia che esponiamo, formare una *immagine*; così il due, il tre, ec. sono immagini del numero; come mettendo cinque punti in una carta . . . . . Voi avete l' immagine del numero cinque; l' immagine è allo schema, ciò che la spezie è al genere; ma siccome i cinque punti impressi nella carta sono specie riguardo al *cinque*, così sono *individuo* riguardo al numero in generale; e riguardati come individuo si chiamano nella filosofia Kantiana *oggetto*. Così la sintesi dell' intelligenza *forma prima gli schemi*, *poi le immagini*, *indi gli oggetti*. Così dovendosi formare la figura di un albero la sintesi forma prima il genere di questa figura, indi la specie, e poi unendo a questa specie qualche cosa di empirico come per esempio i colori; che scorgiamo nell' albero, forma l' oggetto, o l' individuo.

Ma ritorniamo ancora indietro, e vediamo come l' intelletto costruisce le figure degli oggetti sensibili, e recbiamo l' esempio citato, cioè la figura del cubo. I geometri concepiscono formarsi le linee dallo scorrere di un punto; le superficie dal moto laterale delle linee: i solidi dal moto in

alto , o in basso delle superficie . Ciò supposto si concepisca un punto il quale scorrendo produca una linea terminata ; indi si concepisca che questa linea , scorrendo lateralmente produca coi suoi due estremi altre due linee eguali a se stessa, e che siano ad essa perpendicolari , noi avremo lo *schema* di un quadrato . Supponendo , che questo quadrato s' innalzi lungo una linea ad esso perpendicolare , ed eguale alla linea generatrice , avrete lo *schema* del cubo . Ora vediamo quali elementi entrano nella costruzione del cubo costruito *a priori* dall' intelletto . Questa costruzione pone un moltiplice, o sia un numero ; ed il numero nasce applicando le categorie di quantità al tempo , come abbiam detto di sopra ; ma questa costruzione si fa nello spazio puro , questo spazio è supposto in tutte le costruzioni geometriche , lo spazio puro è dunque un elemento di questa costruzione ; le categorie si applicano dunque anche allo spazio puro; ma si applicano a questo perchè si sono applicate al tempo ; esse si combinano dunque immediatamente col tempo , e mediatamente con lo spazio ; e qui osservate ancora ; che lo spirito, dopo di aver costruito il cubo , riguarda i suoi diversi elementi come parti, ed il cubo intero come tutto : la categoria

di

di *totalità* entra dunque ancora in questa sintesi dell' intelligenza ; ecco ora quali sono gli elementi di questo prodotto sintetico 1.° la forma pura del tempo, e quella dello spazio, 2.° le categorie di unità, pluralità, totalità. Il centro di unione della sintesi è la rappresentazione *io penso*, o l' unità trascendentale della coscienza: l' ordine della sintesi è l' applicazione delle categorie immediatamente al tempo, e mediatamante allo spazio.

Fin qui la sintesi non combina che soli elementi soggettivi; i suoi prodotti non sono ancora gli oggetti dell' esperienza; è necessario di aggiungere a queste combinazioni *a priori* un elemento oggettivo: questo elemento è la sensazione: unite le sensazioni al cubo, che lo spirito ha formato *a priori*, ed avrete un dado, un cubo, di ghiaccio, un cubo di legno; il che vale quanto dire un oggetto di sperienza.

Ecco dunque come la sintesi dell' intelletto forma gli oggetti tutti della natura sensibile, cioè tutti i concetti empirici, ed individuali, i concetti per esempio di un cane, di un cavallo, di un ciriegio, del sole, della luna ec.; ma ciò richiede ancora qualche altra dilucidazione.

Nel § LI. vi ho fatto osservare, che

la sintesi del giudizio richiede per essere completa, e determinata, che entrino in combinazione categorie appartenenti a tutti i quattro modi, a cui può ridursi il giudizio, cioè categorie di quantità, di qualità, di relazione, e di modalità. Ora per quanto abbiamo detto, le categorie debbono immediatamente combinarsi col tempo, quindi è necessario che per formarsi un oggetto di esperienza, un concetto empirico, individuale, si esegua prima l' applicazione necessaria delle categorie di quantità, qualità, relazione, e modalità, all' intuizione pura del tempo. Riprendiamo l' esempio di sopra: di che si compone il concetto empirico di un cubo di marmo, di ghiaccio, di legno ec.? In primo luogo dalla rappresentazione della figura del cubo, e noi abbiamo veduto, che per formarla è necessario applicare le categorie di quantità al tempo: dopo formato il cubo noi riuniamo a questa rappresentazione un gruppo di sensazioni di colore, di solidità, di durezza, di peso, di levigatura, di freddo, o di caldo ec: ora ciascuna sensazione ha un grado: gettate lo sguardo su di un' amena campagna coperta di verdi piante, voi troverete in ciascuna pianta un verde diverso, avrete un verde più carico in una, e meno carico

in

in un altra; prendete de' corpi con la mano, il sentimento del peso sarà più forte in uno, che in un altro: il calore può essere ancora più intenso, o meno intenso. Ogni sensazione ha dunque un grado; ed ha necessariamente un grado; se ogni sensazione ha necessariamente un grado, il grado è dunque ancora un elemento soggettivo della sensazione; esso però non è un elemento soggettivo semplice; quali sono dunque i suoi componenti? *Kant* li trova nella categoria di realità, e nella forma pura del tempo; la categoria di realità, applicata al tempo; costituisce lo *schema* di questa categoria, il che vale quanto dire il grado della sensazione. Supponete il tempo come vuoto avrete lo *schema* della privazione: supponete che l' istante seguente sia riempiuto di una realità, per esempio di un certo calore; che questo calore rimanendo l' istante appresso sia riempiuto ancora dello stesso calore, voi concepirete il grado del calore come incominciando dallo zero, e pervenendo al due. Il grado dunque è lo *schema* della categoria di realità; così gli oggetti si limitano nella parte empirica delle sensazioni. Noi riguardiamo il freddo nel cubo di ghiaccio, e la consistenza come qualità, o modi del ghiaccio; la categoria di sostanza entra dun-

dunque ancora come elemento soggettivo nella nostra sintesi; ma noi non riguardiamo il freddo, e la consistenza del ghiaccio come modi, se non perchè pensiamo che queste cose cessano di essere nel mentre che la sostanza del ghiaccio resta; difatto se voi avvicinate il ghiaccio al fuoco, esso perde il freddo, e la consistenza, e prende la forma di fluido; noi dunque riguardiamo la sostanza come un soggetto, che dura nel tempo mentre i modi cessano: la categoria di sostanza si combina qui dunque ancora coll' intuizione pura del tempo. Similmente voi riguardate nell' esperienza citata il fuoco come causa della fluidità del ghiaccio; la categoria di causalità entra dunque in questa esperienza come elemento soggettivo; ma questa categoria si applica ancora al tempo, poichè il fuoco si suppone esistere prima della fluidità del ghiaccio, ed in generale la causa secondo *Kant*, si concepisce in un tempo antecedente all' effetto. Finalmente il cubo di ghiaccio di cui parliamo si riguarda come esistente in un dato tempo, il che avviene per la sintesi della categoria di esistenza, ch' è una delle categorie di modalità col tempo. Per formar dunque un oggetto di esperienza, e perciò un concetto empirico individuale è necessario prima che

l'

l' intelletto formi gli *schemi* di alcune categorie di quantità, qualità, relazione, e modalità, e che in seguito unisca a questi *schemi* la materia, o l' elemento oggettivo della sensazione.

Se la natura sensibile è un prodotto della sintesi dell' intelligenza, le leggi di questa sintesi son dunque le leggi della natura; così la legislazione suprema della natura secondo la filosofia che esponiamo riposa nel nostro intendimento. Se un architetto costruisce un edificio di cui forma il disegno: le leggi di questo edificio, cioè la sua forma nel tutto, e nelle parti, i rapporti di queste parti fra di esse nell' atto, che furono le leggi della sintesi immaginativa civile dell' architetto, che ne formò il disegno, divennero poi effettivandosi il disegno stesso, le leggi oggettive dell' edificio. L' architetto che forma la natura sensibile è il nostro intelletto: esso costruisce *a priori* indipendentemente dalla esperienza gli schemi delle categorie; le leggi dello schematismo debbono dunque divenire le leggi della natura sensibile; e queste leggi sono *a priori*, nell' intelletto medesimo. Così per esempio la legge, *che in tutti i cambiamenti della natura la sostanza rimane* è la legge dello schematismo della

ca-

categoria di sostanza, e questa legge della natura è *a priori* nell' intelletto, il quale con la sintesi delle sensazioni la rende oggettiva. Dite lo stesso dell' altra legge: *che ogni avvenimento della natura suppone una causa da cui deriva, e che lo precede*; essa è la legge dello schematismo della categoria di causalità, che l' intelletto effettiva colla sintesi delle sensazioni, con cui costruisce la natura sensibile.

§. LIV. L' umano sapere, dice *Kant*, non si estende al di là della esperienza. Ma l' esperienza ha due sorgenti riguardo le nostre facoltà, e si compone di due specie di elementi; essa nasce dalla sensibilità, e dall' intelletto, cioè dalla passibilità, e dalla attività. Essa si compone di due specie di elementi; di elementi soggettivi, e di elementi oggettivi. Gli elementi soggettivi non hanno un valore oggettivo se non come forme degli oggettivi, e perciò nella combinazione con questi; fuori di questa combinazione non hanno alcuna realità; perciò il Kantismo si definisce per un *idealismo trascendentale*, *ed un realismo empirico*; poichè esso non ammette alcuna realità *a priori*, ma solo nell' esperienza. Così lo spazio, ed il tempo, la causa, la sostanza ec. non hanno alcuna realità considerate queste

cose

cose *a priori*, ed in se stesse; ma esse ne hanno una nell' esperienza, o ne' fenomeni; poichè costituiscono le forme dell' esperienza.

Gli elementi soggettivi, che si trovano ne' nostri concetti empirici, sono di due specie, alcuni sono negli oggetti in quanto questi son sentiti; altri in quanto questi son pensati. Così se voi dite *il sole è esteso*, il vocabolo *esteso* esprime un elemento soggettivo del sole, in quanto il sole è sentito; se dite *il sole è uno* il vocabolo *uno* esprime un elemento soggettivo del sole, in quanto il sole è pensato: i primi elementi sono le intuizioni pure dello spazio, e del tempo; i secondi sono le categorie.

L' attività dell' intelletto consiste nella sintesi, e nell' analisi. L' analisi suppone l' oggetto che si dee decomporre, e questo oggetto si dee formare dalla sintesi. La sintesi è dunque prima dell' analisi. Inoltre l' analisi decomponendo l' oggetto, non può ritrovarvi altri elementi se non quelli, che la sintesi vi ha posto nella sua formazione. Quando dunque i filosofi della scuola di *Locke*, decomponendo l' idea di un corpo, vi trovano l' idea di spazio, o di estensione, di pluralità, e di numero, di sostanza ec. se questi filosofi concludono da ciò,

che

che queste nozioni ci vengono dall' esperienza, ed *a posteriori*, traggono una falsa illazione; tutti questi elementi si trovano nell' idea complessa di un corpo, ma bisogna prima di tutto esaminare come si forma l' oggetto che si decompone, o il che vale rigorosamente lo stesso, la rappresentazione del corpo che si *analizza*. Così la sintesi forma gli oggetti, l' analisi li decompone; e questa analisi è necessaria per formar il sapere umano, e nasce in seguimento della sintesi. La sintesi coi caratteri delle sensazioni compone il gran libro della natura; l' analisi lo legge, e lo studia; ecco tutto il sapere umano.

Gli oggetti tutti della natura soggetti all' esperienza son formati dalla sintesi dell' intelletto; questa sintesi non produce, e non può produrre, che rappresentazioni nostre; vale a dire *fenomeni*, *apparenze*. Al di là di queste apparenze il nostro sapere non può giungere; se dunque vi è qualche realità oltre de' fenomeni che ci colpiscono, ed indipendente dagli stessi, questa è inaccessibile al sapere umano.

I canoni del *trascendentalismo* sono generali. Allora che si dice che tutti gli oggetti dell' esperienza son formati dalla sintesi dell' intelletto, non bisogna escludere l'

l' oggetto dell' esperienza interna, cioè l' *io* della coscienza. Che cosa è mai l' *io* della coscienza? È una sostanza che dura, ed in cui si succedono molte sensazioni, ed affezioni interne. Ora la nozione della sostanza che dura è lo schema della categoria di sostanza, o la combinazione de' due elementi soggettivi di una categoria e dell' intuizione pura del tempo: più le sensazioni hanno un grado, e questo grado è un prodotto sintetico di elementi soggettivi ancora, cioè della categoria di qualità, e del tempo. L' *io* è dunque un *fenomeno*, un *apparenza*, una *rappresentazione*, come tutti gli altri oggetti della natura, e niente altro.

Ne' §. XLIII. e seguenti abbiamo veduto, come la ragione giunge a scovrire l' esistenza dell' *assoluto*, ma nel §. XLV. abbiamo mostrato, che questa nozione dell' assoluto è un prodotto della sintesi del raziocinio, non è mica un prodotto dell' analisi de' sentimenti: la filosofia trascendentale conviene in ciò con noi, ma ne è discorde in un punto della più alta importanza, e si è che essa toglie alla nozione dell' assoluto la realità, che noi le accordiamo. Se gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze non acquistano un valore oggettivo, se non nella sintesi con cui si formano gli oggetti

dell'

dell' esperienza, come può mai, secondo la filosofia che esponiamo, darsi un valore oggettivo all' *assoluto*, che non entra nella sintesi di alcun oggetto sensibile? Gli elementi, che entrano per sintesi nella formazione di un oggetto, possono distaccarsi per analisi; provatevi di *analizzare* un oggetto sensibile quale che siasi, voi non otterrete giammai in risultamento l' assoluto, questo rimane dunque secondo la filosofia trascendentale, una semplice *idea* della ragione, sprovista di qualunque realità. *Kant* però ammise l' esistenza di Dio, ma su di altri motivi, de' quali non è qui luogo di parlare.

§ LV. Vi ho esposto la teorica della filosofia trascendentale sull' origine delle nostre idee: essa è direttamente contraria a quella da me adottata, e che vi avea antecedentemente esposta; in questa non si pone nell' intelletto alcuna nozione *a priori*, indipendentemente dall' esperienza. Le idee dello spazio, e del tempo, e quelle delle categorie si fanno derivare *a posteriori*, dalla meditazione su sentimenti, esse nascono tutte dal sentimento del *me* il quale sente *un fuor di me*. La meditazione le deriva tutte da questo fatto primitivo. Noi ammettiamo, che la nozione dell' *assoluto* è un

pre-

prodotto della sintesi del raziocinio ; ma noi accordiamo la realità a questa nozione , come l' accordiamo alla percezione del *me* . Questa realità poggia su seguenti principii . 1.mo I dati sperimentali ci danno delle conoscenze reali , vale a dire delle conoscenze che ci rivelano l' esistenza di qualche cosa reale in se , di un *noumeno* , per parlare col linguaggio di *Kant* ; come è per esempio il sentimento del proprio essere , del *me* . 2.do Il raziocinio , che ci mena all' assoluto è composto di giudizii analitici ; quindi essendo questo dato sperimentale , esiste *un essere variabile* , una conoscenza reale: il raziocinio il quale ci scovre l' identità di questo giudizio con quest' altro : *esiste l' assoluto* , ci mena ancora ad una conoscenza reale . Ora si domanda qual dottrina debbesi ammettere. quella che ci presenta la filosofia trascendentale , oppure quella che ci presenta la filosofia dell' esperienza ?

Chiamo filosofia dell' esperienza quella la quale pone 1.mo che i dati sperimentali ci rivelano dell' esistenze reali in se , e che pone questi dati fra le nostre conoscenze primitive . 2.do che riguarda la connessione fra l' esistenza , cioè fra la modificazione , ed il soggetto , fra l' effetto , e la causa come reale , e non soggettiva , e che perciò

ciò ammette nello spirito quella facoltà di sintesi, che nella psicologia abbiamo chiamato *sintesi reale*.

Per esaminare se si dee ammettere la filosofia trascendentale, o quella dell' esperienza io riduco la quistione a questo semplice problema. *La connessione fra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico è ella soggettiva, o pure oggettiva?* Se è soggettiva bisogna decidersi per la filosofia trascendentale, se oggettiva per la filosofia dell' esperienza.

Per risolvere il problema, io mi servo del segno stesso di cui la filosofia trascendentale si serve per distinguere il soggettivo dall' oggettivo. Questo si è quello enunciato nel §. XLVIII. *ciò che viene dal soggetto è necessario*. Se la connessione fra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico è soggettiva, essa deve essere necessaria. *Kant* dice di fatto, che l' esperienza non è possibile, se non che per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria delle percezioni. Egli chiama questo principio, il principio supremo delle analogie dell' esperienza. Noi abbiamo dunque un mezzo facile per discovrire, se la connessione fra le percezioni che costituiscono un concetto empirico sia soggettiva. Ora l' analisi di

cia-

ciascun concetto empirico ci fa vedere che non vi è alcuna necessaria connessione fra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico; questa non è dunque soggettiva, ma oggettiva: e la filosofia trascendentale mancando di fondamento, crolla senza riparo. È evidente, ed io l' ho fatto vedere nel primo capitolo della logica, che tutti i giudizii empirici son contingenti, il che val quanto dire, che la congiunzione fra la percezione del soggetto a quella del predicato non è necessaria. Ora se la congiunzione fra le percezioni, che costituiscono un soggetto empirico, fosse necessaria, risolvendo questo concetto in un giudizio empirico, questo dovrebbe essere un giudizio necessario. Di che si compone egli mai il concetto empirico di una pesca? Del concetto di una certa figura, di un dato colore, di un dato sapore, di un dato peso di una data durezza ec. la riunione di tutte queste percezioni costituisce il concetto empirico della pesca; ora fra tutte queste percezioni non vi è mica una congiunzione necessaria; qual necessaria relazione si trova fra la figura della pesca, ed il suo colore? Quali fra questa figura colorata di un dato colore, ed il suo sapore? Quale fra queste percezioni, e quella di un dato peso, una data durezza

ec.

ec.? L' analisi non ritrova in questo complesso di percezioni l' elemento della *connessione necessaria*, e se l' analisi non ve lo trova, la sintesi non ve lo ha posto, e se la sintesi non ve lo ha posto la connessione che si ritrova non è mica soggettiva, ma oggettiva, non è dunque lo spirito che la forma; ma essa è un dato dell' esperienza. Per poco che si segua la filosofia trascendentale nella formazione degli schemi degli oggetti si ravviserà con evidenza, che essa non può giammai stabilire quella congiunzione necessaria fra le diverse rappresentazioni, che costituiscono uno *schema*, cosa che avrebbe dovuto fare per esser conseguente al suo principio fondamentale. Se gli *schemi* si costruiscono *a priori* dall' intelletto, la sintesi che li produce dovrebbe esser necessaria, poichè secondo il trascendentalismo ciò che viene dal soggetto è necessario. Ora questa sintesi è arbitraria affatto, e *Kant* stesso ne conviene: egli di fatto dice, che ogni congiunzione consiste o nella composizione, e nella connessione; che la composizione consiste nella sintesi de' vari, i quali non appartengono necessariamente l' uno all' altro, come quelli due triangoli, i quali nascono nel quadrato diviso per mezzo della diagonale, non appertengono

tengono necessariamente l' uno all' altro, e che di questa specie di congiunzione è la sintesi dell' *omogeneo* in tutte quelle cose le quali possono matematicamente considerarsi; or se la sintesi degli schemi da cui comincia la sintesi, che ci dà gli oggetti dell' esperienza, è arbitraria affatto, ov' è quella congiunzione necessaria fra le percezioni, che *Kant* esige per la passibilità dell' esperienza? Come questo filosofo non si è accorto di questa palpabile contradizione, che si ritrova nella sua filosofia?

§. LVI. Il filosofo di Koenisberg si sarebbe accorto di questa contraddizione, se avesse meditato attentamente su l' origine del suo trascendentalismo: questo secondo, egli confessa, è noto da' pensamenti di *Hume* su la causalità, che noi abbiamo riferito nel §. XXXVI. Il filosofo inglese ha detto; io non ritrovo alcuna connessione necessaria fra gli avvenimenti della natura; io non ho dunque alcuna nozione di questa connessione; *Kant* ha ammesso il principio di *Hume*, ma egli ha concluso altrimenti; la causalità egli ha detto non è nelle cose osservate; essa è dunque nell' osservatore: essa non è oggettiva; è dunque soggettiva; ma egli non gettò lo sguardo della meditazione su l' insieme del suo sistema; egli ammise in

seguito che le categorie dell' intelletto acquistano un valore oggettivo negli oggetti dell' esperienza ; egli ammise che le leggi soggettive del nostro intelletto divengono le leggi della natura stessa; egli riconobbe che se le categorie entrano come elementi per sintesi, nella formazione degli oggetti dell' esperienza si possono distaccare per analisi . Ora da tutto ciò avrebbe egli dovuto conoscere la contraddizione del suo sistema . O la causalità può ricavarsi per analisi dagli oggetti della natura sensibile , ed *Hume* ha torto negandolo ; se *Hume* ha ragione, come dice *Kant* , la causalità non può derivarsi analiticamente dagli oggetti ; ma se l' analisi non può derivarla, la sintesi non ve l' ha posta, ed il trascendentalismo crolla . *Kant* dice che la congiunzione, la quale si pone fra il moto del corpo urtante , e quello dell' urtato non viene mica dall' esperienza , ma che ella è soggettiva ; ma se essa è soggettiva dee esser necessaria ; ora lo spirito non vi ravvisa questa necessità , questa congiunzione non è dunque soggettiva , ma oggettiva . Io trovo questi argomenti senza replica .

§. LVII. Se la congiunzione fra le percezioni di cui si compone un concetto empirico non è mica soggettiva, essa dee esse-

re

re un dato dell' esperienza ; l' analisi in conseguenza di questo concetto è la prima operazione dello spirito. La gran lite perciò fra la filosofia trascendentale, e la filosofia dell' esperienza può ridursi alla più semplice espressione col seguente problema: *La prima operazione dell' attività dell' intelligenza è ella la sintesi, o l' analisi?* Se é la sintesi, la congiunzione fra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico, è necessaria : ma non è necessaria ; la prima operazione dell' attività dell' intelligenza è dunque l' analisi.

Se la prima operazione dell intelletto è l' analisi bisogna ammettere una sintesi reale, bisogna perciò ammettere, che la connessione fra l' esistenze che costituiscono un oggetto completo di esperienza è un dato dell' esperienza.

Queste osservazioni ci danno il dritto di concludere, *che bisogna rigettare la filosofia trascendentale, ed ammettere la filosofia dell' esperienza*.

FINE DEL TOMO TERZO.

INDICE

DELL' IDEOLOGIA PARTICOLARE.

CAPITOLO I.

Dell' origine, e generazione delle idee.

CAPITOLO II.

Dell' influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee.

§. *IX. Lo spirito può eseguire atti di analisi ed avere idee, senza il soccorso de' segni.*

§. *X. Il motivo, che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiere, ci obbliga ancora, antecedentemente all' espressione ad analizzarlo. Colui che ascolta, vede decomposto un pensiere ne' suoi elementi, e lo ricompone. Il linguaggio rende ancora più facile l' astrazione.*

§. *XI. I segni sono necessarii per conoscere la scienza del calcolo.*

§. *XII. Le idee de' numeri entrano nella più gran parte delle conoscenze de' popoli culti.*

§. *XIII. Il linguaggio fa conoscere i diversi elementi di cui si compone un raziocinio, ed un giudizio. Ogni discorso è una serie di proposizioni, ancorchè esprima le diverse affezioni del nostro spirito. I vocaboli o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o l' azione dello spirito su questi oggetti.*

§. *XIV. I nomi esprimono gli oggetti de' nostri pensieri : essi sono o sostantivi, o oggettivi . Il verbo esprime l' azione dello spirito . In ogni proposizione bisogna distinguere il soggetto, il predicato o attributo, ed il verbo . Tanto il soggetto , che l' attributo si divide in logico , e grammaticale . Il verbo è o sostantivo , o attributivo .*

§. *XV. Le proposizioni sono o semplici , o composte . Le semplici sono o complesse o incomplesse . Le modali sono complesse riguardo alla forma .*

§. *XVI. Si dà l' idea de' pronomi . Il pronome relativo può essere o soggetto, o parte dell' attributo della proposizione incidente : alcune volte perde il suo uso di pronome , e ritiene quello di congiungere una proposizione con un' altra . I rapporti di diverse proposizioni son espressi dalle congiunzioni ; queste non si debbono confondere colle proposizioni , servendo queste ultime a denotare i rapporti de' vocaboli della proposizione . Il participio è un aggettivo , che trae la sua origine dal verbo. L' avverbio equivale alla proposizione con un nome . Le interiezioni, o interporti equivalgono ad un intiera proposizione .*

§. XVII. Una proposizione non può condurci ad un' altra, se non vi ha qualche similitudine fra la prima, e la seconda.

§. XVIII. Le proposizioni possono paragonarsi riguardo alla loro identità, alla conversione, ed all' opposizione. Esse così considerate ci offrono due spezie di mezzi di passaggio dell' un' all' altra, cioè mezzi d' illazione, e mezzi problematici.

§. XIX. L' equipollenza è un mezzo d' illazione.

§. XX. Le proposizioni universali, e le singolari negative son convertibili; le affermative non lo sono sempre. L' opposizione delle proposizioni può somministrarci, oltre de' mezzi d' illazione, anche un mezzo problematico.

§. XXI. I due mezzi, di cui abbiam parlato, costituiscono i principii euristici. Su i mezzi d' illazione è stabilita la conseguenza immediata.

CAPITOLO III.

Analisi delle idee dello spirito, e del corpo.

§. XXII. Vi sono alcune idee accidentali all' intelletto.

§. XXIII. *Vi sono alcune idee essenziali all' intelletto.*

§. XXIV. *Il sentimento del me è il sentimento di un soggetto, che è uno e semplice.*

§. XXV. *Senza l' unità metafisica del me non sarebbe possibile l' unità sintetica del pensiere, e senza l' unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l' uomo.*

§ XXVI. *L' idea generale del corpo si ha meditando su le sensazioni del tatto, e quelle della vista.*

§. XXVII. *Il sentimento fondamentale non somministra, secondo Condillac, alcun' idea di estensione. Si esaminano alcune opinioni dello stesso filosofo su le sensazioni,*

§. XXVIII. *Le idee individuali de' corpi, che ci vengono per mezzo della vista son diverse di quelle, che ci vengono per mezzo del tatto.*

§. XXIX. *Tanto per mezzo delle sensazioni del tatto, che per quelle della vista, noi possiamo distinguere il corpo nostro da' corpi esterni. Le une, e le altre sensazioni concorrono a mostrarci l' unità del corpo nostro.*

CAPITOLO IV.

Analisi delle idee di unità, di numero, di tutto. di spazio, di sostanza, ed accidente; esistenza e possibilità; di causa ed effetto, di commercio, e di tempo.

§ XXX. *Lo spirito chiama uno quell' oggetto, sebbene composto, a cui si riferisce il pensiere, che ha ricevuto l' unità sintetica.*

§ XXXI. *Vi ha qualche cosa nell' oggetto, che determina lo spirito ad attribuirgli l' unità. L' unità, che si attribuisce agli oggetti corporei, si chiama* unità fisica.

§. XXXII. *Si spiega la generazione dell' idea del numero, e della totalità. Le grandezze continue, e discrete sono specie di uno stesso genere, che è il numero.*

§. XXXIII. *L' idea dello spazio puro sembra diversa dall' idea dell' estensione de' corpi.*

§. XXXIV. *L' idea di un' estensione, che limita il nostro corpo, si associa necessariamente col sentimento del nostro corpo: la cessazione del sentimento di resistenza, e della sensazione della lu-*

ce, nell' estensione contigua al corpo nostro, nell' atto che l' idea dell' estensione rimane, fa nascere l' idea del vuoto.

§. XXXV. *La nozione della* sostanza *deriva dal sentimento del* me, *e da quello di* un di fuori. *Questa nozione è semplice, e non può definirsi.*

XXXVI. *Gli oggetti del sentimento, e quelli che hanno una connessione necessaria con essi, si chiamano* esistenze o realità. *Il possibile intrinseco è una veduta dello spirito.*

§. XXXVII. *Hume insegna, che noi non abbiamo l' idea di una connessione necessaria fra due cose. I fatti della natura sono, secondo lui, in congiunzione, non mica in connessione.*

§. XXXVIII. *Falsità del sentimento di* Hume: *noi abbiamo un' idea della causa efficiente, e questa deriva da' sentimenti.*

§. XXXIX. *Commercio fra l' anima, ed il corpo: diverse opinioni de' filosofi su di esso.*

§. XL. *La causalità costituisce la successione.*

§. XLI. *Una durata distinta dalle cose, che esistono, è un assurdo. Come ce ne formiamo l' idea.*

§. XLII. *Il rapporto di simultaneità può menarsi a quello di causalità.*

§. XLIII. *Perchè gli uomini hanno ricorso al sole per misurare il tempo? Ciò conferma, che il rapporto di tempo è lo stesso di quello di causalità.*

CAPITOLO V.

Analisi delle idee dell' universo, e di Dio.

§. XLIV. *L' universo è la totalità degli oggetti simultanei e successivi.*

§. XLV. *Ammesso un condizionale, si dee ancora ammettere l' assoluto.*

§. XLVI. *La ragione ci mena all' esistenza di Dio.*

§. XLVII. *Vi sono idee semplici, le quali nascono dall' attività sintetica dello spirito, Ciò si verifica nell' idea dell' universo.*

§. XLVIII. *Dio é invisibile. La nozione di lui è un prodotto della sintesi. La realità di questa nozione è poggiata su la realità di causalità.*

CAPITOLO VI.

Esposizione, ed esame della filosofia trascendentale.

§. XLIX. *Si espone la filosofia di* Kant.

Si era conosciuto prima di Kant, *che nelle nostre conoscenze vi entrano alcuni elementi soggettivi.*

§. L. *La filosofia trascendentale insegna: 1. che vi sono in noi, indipendentemente da qualunque esperienza, alcuni elementi delle nostre conoscenze: il complesso di queste costituisce la ragion pura; 2. che quello che nelle nostre conoscenze è necessario, ed universale, è anche puro: quello al contrario, che è contingente e variabile è empirico; 3. che le rappresentazioni dello spazio, e del tempo sono elementi puri delle nostre conoscenze.*

§. LI. *La sintesi è, secondo la filosofia trascendentale, la prima operazione dell' attività dello spirito: con essa si formano i concetti, che sono gli elementi del giudizio.*

§. LII. *Vi sono quattro forme necessarie di tutt' i nostri giudizii, e sono la quantità, la qualità, la relazione, la modalità. Da queste quattro forme nascono i seguenti concetti puri, unità, pluralità, totalità: realità, privazione, limitazione: sostanza e accidente, causa ed effetto, commercio: possibilità impossibilità, esistenza non esistenza, necessità contingenza. Que-*

sti dodici concetti puri si chiamano da Kant categorie.

§. LIII. *La rappresentazione io penso è il centro della sintesi dell' intelligenza: essa è il principio della formazione degli oggetti sensibili, e si chiama l' unità trascendentale della coscienza, o pure l' unità trascendentale dell' appercezione.*

§. LIV. *Le categorie debbono prima combinarsi colle intuizioni pure del tempo e dello spazio. Una categoria applicata alla forma pura della sensibilità costituisce uno schema, o tipo primitivo. Lo spirito forma prima gli schemi, indi le immagini, e poi gli oggetti. La legislazione della natura risiede, secondo il trascendentalismo, nel nostro intelletto.*

§. LV. *Il nostro sapere, secondo Kant, non si estende al di là de' fenomeni, o delle apparenze. L' io stesso è un fenomeno.*

§. LVI. *La filosofia dell' esperienza pone i dati sperimentali fra le conoscenze reali. Essa riguarda la connessione fra la modificazione, ed il soggetto, e quella fra l' effetto e la causa, come reale, ed un dato dell' esperienza. La connessione fra le percezioni che*

costituiscono un concetto empirico è contingente, e perciò oggettiva. Questo principio dimostra la falsità del trascendentalismo.

§. LVII. *Kant s' inganna insegnando, che la connessione necessaria fra le nostre percezioni sia soggettiva. Se la sintesi ve l' avesse posto, nella formazione degli oggetti sensibili, l' analisi l' avrebbe trovato, secondo i principii di questo filosofo.*

§. LVIII. *Siegue da ciò, che l' analisi sia la prima operazione dell' attività intellettuale, e che perciò bisogna rigettare il trascendentalismo, ed ammettere la filosofia della esperienza.*

SCHIARIMENTO SUL CAPITOLO 1.°

Io ho detto, che i sentimenti sono o i materiali, o le condizioni di tutte le nostre idee: ho detto ancora, che vi sono idee semplici, le quali sono un prodotto dell' analisi, ed idee semplici, che sono un prodotto della sintesi; ho detto ugualmente, che vi sono idee semplici oggettive, ed idee semplici soggettive. Rendiamo più chiare tutte queste proposizioni. Ho detto, che i rapporti sono semplici idee dello spirito, le quali non hanno oggetto reale al dì fuori, e le quali nascono dalla comparazione degli oggetti sensibili; segue da ciò 1°. che le idee dei rapporti non son derivate dagli oggetti, ma sono un prodotto semplice dell' atto di comparazione: questo atto è un' atto della facoltà di sintesi; vi son dunque delle idee semplici, che sono un prodotto della sintesi, che son soggettive non oggettive, vale a dire, che vengono dal soggetto che conosce, non dagli oggetti conosciuti. Ma i rapporti suppongono i termini del rapporto, e questi termini sono reali; per aver dunque le idee de' rapporti è necessario aver le idee de' termini; ma i materiali di queste idee sono i sentimenti; questi son dunque i materiali delle idee sensibili de' termini del rapporto, e le condi-

zioni delle idee de' rapporti. Dicendo, per esempio, *l' albero A è simile all' albero B* ; è necessario aver la nozione della similitudine; ma questa nozione non ha nulla di reale al di fuori dello spirito a cui corrisponda ; essa è dunque un prodotto semplice della sintesi , che paragona l' albero A coll' albero B; essa è una nozione soggettiva, non oggettiva. Ma questa nozione di similitudine suppone le idee sensibili dell' albero A, e dell' albero B; queste idee son dunque le condizioni per la nozione della similitudine; ma i materiali di queste idee sono le sensazioni ; le sensazioni son dunque ancora le condizioni di questa nozione della similitudine , nell' atto che sono i materiali delle idee sensibili de' due alberi , le quali sono un complesso di sensazioni.

Schiarimento sul §. 42. *pag.* 100. *della Logica* .

Dopo la linea decima sino alla fine del §. bisogna leggere come appresso : « vi ha però de' sillogismi, in cui da due premesse negative sembra , che si deduca una conclusione vera, come quando si dice : *l' uomo non è pietra* : *ciò che non é pietra non è selce* ; *l' uomo non è dunque selce* . Ma in questo caso la conclusione è

vera, osserva *Bayle* non formalmente; ma materialmente; difatto l' esempio recato presenta un raziocinio di quattro termini, i quali sono: *uomo*, *pietra*, *ciò che non è pietra*, *selce*. Ora un raziocinio di quattro termini pecca contro la regola formale de' raziocinii, la quale prescrive, che non può un raziocinio esser composto di più di tre termini; e per venire all' esempio, se vi domando la ragione, perchè l' uomo non è selce, voi potete addurmela in due modi, o dicendomi, che l' uomo non è selce, *perchè è una cosa che non è pietra*; o perchè *l' uomo non è pietra*: nel primo caso il raziocinio si riduce al seguente: *ciò che non è pietra non è selce*; *ma l' uomo è ciò che non è pietra*; *l' uomo non è dunque selce*. In questo sillogismo la seconda proposizione è affermativa. Nel secondo caso il raziocinio si riduce al seguente: *ogni selce è pietra*; *ma l' uomo non è pietra*; *l' uomo non è dunque selce*. La prima proposizione di questo sillogismo è affermativa. Non si può dunque conchiudere da due premesse negative.